Marcuse

Sobre Marx y Heidegger

Escritos filosóficos (1932-1933)

Edición de José Manuel Romero Cuevas

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO • BIBLIOTECA NUEVA

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO
Colección dirigida por
Jacobo Muñoz

Herbert Marcuse

SOBRE MARX Y HEIDEGGER

Escritos filosóficos

(1932-1933)

Edición, traducción e introducción
de José Manuel Romero Cuevas

Marcuse, Herbert
Sobre Marx y Heidegger : escritos filosóficos (1932-1933) ; edición y traducción de José Manuel Romero Cuevas. – Madrid : Biblioteca Nueva, 2016.
230 p. ; 21 cm (Colección Clásicos del Pensamiento)
ISBN : 978-84-16647-46-0
1. Filosofía 2. Política 3. Sociología I. Romero Cuevas, José Manuel, trad. y ed. lit.
HPCF HPS JPFC JPFQ JHB

© Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas, 2016
© Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2016
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16647-46-0
Depósito Legal: M-7.775-2016

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

Introducción.—La *Kehre* (o viraje) en la trayectoria filosófica de H. Marcuse, *José Manuel Romero Cuevas* ... 11
La historicidad como problema filosófico-político 15
Heidegger en 1929: en plena deriva «hacia una metafísica trascendental» 20
¿De Heidegger a Dilthey? 24
La síntesis frustrada de ontología y dialéctica 26
Marx y el concepto ontológico de trabajo: ¿un nuevo comienzo? 29
Los primeros pasos en una nueva dirección 38

Sobre esta edición 43

Bibliografía 47

Cronología 53

SOBRE MARX Y HEIDEGGER
Escritos filosóficos
(1932-1933)

1.—Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico (1932) 65

2.—Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo (1933) 123

3.—Filosofía del fracaso. La obra de Karl Jaspers (1933) 173

4.—La filosofía alemana entre 1871 y 1933 (1933) 185

APÉNDICES

A.1.—CORRESPONDENCIA CON MARTIN HEIDEGGER (1947-1948) 207

A.2.—LA POLÍTICA DE HEIDEGGER. UNA ENTREVISTA CON HERBERT MARCUSE REALIZADA POR FREDERICK OLAFSON (1977) 215

A.3.—DECEPCIÓN (1977) 229

INTRODUCCIÓN

La *Kehre* (o viraje) en la trayectoria filosófica de H. Marcuse

Los años 1932 y 1933 constituyen un periodo clave en el decurso intelectual y vital de Herbert Marcuse: un periodo en el que se produce un viraje decisivo, una auténtica *Kehre* en su trayectoria. Recordemos que Marcuse, nacido en Berlín en 1898, se doctoró en la Universidad de Friburgo en 1922 con una tesis sobre «La novela alemana de artista»[1]. Durante sus estudios en Friburgo, Marcuse asistió ya a clases del entonces *Privat Dozent* Heidegger en aquella universidad. Tras su doctorado, Marcuse volvió a su ciudad natal y trabajó en una pequeña editorial y en una librería de anticuario. Marcuse, que se había politizado activamente en su primera juventud (fue miembro, al final de la guerra, de un consejo de soldados en Berlín en la coyuntura revolucionaria de entonces y tuvo grandes simpatías con la posición política de Rosa Luxemburgo), lee con avidez las dos obras que constituyen la base de lo que luego se ha dado en llamar marxismo occidental: *Historia y conciencia de clase,* de G. Lukács, y *Marxismo y filosofía,* de K. Korsch, ambas publicadas en 1923. En este contexto, junto con amigos de la misma orientación política,

---

[1] H. Marcuse, *Der deutsche Künstlerroman,* en íd., *Schriften,* vol. 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, págs. 7-344.

lee en 1927 *Ser y tiempo* de M. Heidegger. El entusiasmo que le genera tal lectura le lleva a redactar un artículo, publicado en verano de 1928, en el que intenta nada menos que poner en diálogo el análisis existencial heideggeriano y el materialismo histórico[2]. Además, retoma el contacto académico con Heidegger, proponiéndole que fuera el tutor de su tesis de habilitación. La respuesta positiva de este convirtió a Marcuse en su asistente y como tal comenzó su investigación en el semestre de invierno de 1928-1929, mudándose con su familia (su hijo Peter había nacido en Berlín en noviembre de 1928) a Friburgo en la primavera de 1929.

Desde su primer artículo, de 1928, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» hasta su frustrada tesis de habilitación *La ontología de Hegel y la fundamentación de la teoría de la historicidad,* publicada en 1932[3] pero terminada al menos un año antes, se percibe una *continuidad* en los temas y problemática en la producción teórica de Marcuse. El marco para tal continuidad lo define el artículo de 1928, que propone frente a las insuficiencias de los métodos fenomenológico (tal como es aplicado por Heidegger en su hermenéutica de la existencia) y dialéctico (tal como es aplicado por el marxismo realmente existente en su tiempo, sobre todo entre los teóricos de la socialdemocracia) una síntesis entre ambos, lo que denomina como «fenomenología dialéctica», cuyo asunto sería la historicidad[4].

[2] H. Marcuse, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica,* Madrid, Plaza y Valdés, 2010, págs. 81-129.

[3] Edición castellana: *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad,* Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970.

[4] Véase Marcuse, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», ob. cit., pág. 111.

La historicidad como problema filosófico-político

La ubicación por parte de Marcuse de la cuestión de la historicidad en el centro de sus consideraciones sobre una posible síntesis entre hermenéutica de la existencia y materialismo histórico tiene un significado fundamentalmente político. Marcuse, en estos años, al igual que otros teóricos de izquierda de su época, como los ya mencionados Lukács y Korsch o el caso paradigmático de W. Benjamin, cuestionaron abiertamente la deriva de la socialdemocracia hacia un reformismo que había dejado de creer en la posibilidad y necesidad de una transformación revolucionaria del orden existente. En su primer artículo, Marcuse pretendió sustentar filosóficamente la *necesidad* de una acción radical, revolucionaria[5]. Esto no puede realizarse, pensaba Marcuse, solo con el instrumental conceptual de un materialismo histórico devaluado por los partidos socialdemócratas a un análisis táctico de los hechos históricos que, a causa de la postergación de la revolución a un futuro lejano e indefinido, tiende a caer en un mero pragmatismo y una contemporización con las circunstancias. Por ello el autor berlinés decide afrontar la cuestión de la posible fundamentación filosófica de la acción radical confrontándose con la figura del pensamiento burgués que él considera más progresiva, a saber, con la analítica heideggeriana de la existencia humana, que culmina precisamente en una aclaración

[5] Necesidad no en un sentido causal o determinista. En la terminología, fuertemente heideggeriana, del primer Marcuse el término tiene un significado preciso: «*Necesidad* quiere decir el ser y actuar "destinal" exigido por esa situación y puesto con ella» (H. Marcuse, recensión de Karl Vorländer, *Karl Marx. Sein Leben und sein Werk,* en *Die Gesellschaft,* vol. VI, Berlín, 1929, págs. 186-189). La necesidad de la acción radical hace referencia a que es exigida por la situación intolerable en que vive la existencia humana en las condiciones definidas por un capitalismo generador de una permanente crisis social para la mayoría.

del carácter constitutivo de la historicidad para dicha existencia. En su primer artículo desarrolla Marcuse una discusión a dos bandas: a la luz de la hermenéutica de la existencia de Heidegger y de su explicitación de la centralidad para la existencia de la historicidad y del acto de resolución en el que la existencia se hace cargo de sí misma, Marcuse efectúa un particular retorno a Marx para comprobar, sobre todo en su obra de juventud publicada hasta entonces[6], si en su pensamiento se realiza una tematización adecuada de la historicidad humana y de la posibilidad de una acción radical.

Pues bien, la convicción de Marcuse es que la posibilidad de una acción radical reside en la propia historicidad[7]. Para Marcuse recibimos la posibilidad de la acción radical cuando descubrimos la historicidad «como determinación fundamental de la existencia humana»[8]. De manera muy sintética, puede sostenerse que Heidegger con el concepto de historicidad pretende caracterizar el modo de acontecer la existencia humana, según el cual desde un presente definido por la necesidad de la existencia de apropiarse de sus posibilidades propias de vida, lo cual implica el rechazo del horizonte de posibilidades de vida restrictivas ofrecido por su época, afronta el pasado de manera que este se le aparece como un legado de posibilidades de existencia ya realizadas, de entre las que puede y tiene que elegir cuáles va a apropiarse, repetir y realizar para dar forma a su futuro[9]. La historicidad hace referencia al modo de acontecer la existencia humana consciente de su finitud y de su ser para la muerte que, desde tal asunción de la propia finitud radical, se confronta con un presente que ofrece como posibilidades de vida un cúmulo de posibilidades percibidas ahora como inauténticas. La revocación práctica de tal horizonte de posibilidades impropias lleva a la existencia a afrontar el pasado de un modo no objetivante, sino impulsado por un apuro y necesidad práctico-existenciales. Ello determina que el pasado ya no aparezca como un cúmulo de hechos muertos, sino como un bagaje de posibilidades y aportaciones que la existencia ha de elaborar para configurar un futuro propio. Si en esto consiste el sentido propio de la historicidad de la existencia humana, entonces el conocimiento de ello nos ofrece una comprensión de nosotros mismos según la cual la revocación del presente, entendida por Marcuse como acción radical, constituye una posibilidad fundamental constitutiva de nuestro modo de ser en sentido propio, de nuestra historicidad propia. Con ello Marcuse piensa que queda filosóficamente (ontológicamente) fundamentada esa revocación, a la cual el pensador berlinés otorga un significado revolucionario, del presente a partir de la cual se hace factible la apropiación social, colectiva, de lo legado por el pasado y su reelaboración en una dirección libremente acordada, una dirección justa.

Marcuse realiza una interpretación ciertamente personal de la concepción heideggeriana del acto resolutivo por el que la existencia se confronta con la tarea de apropiarse de las posibilidades de vida que quiere hacer suya en confrontación con el inauténtico horizonte de posibilidades ofrecido por el presente. Pues en *Ser y tiempo* resulta patente que tal acto es existencial, es decir, individual, y no comporta una transformación de las condiciones sociales vigentes, sino solo una transformación existencial del individuo que, confrontado con la muerte como su más propia posibilidad, logra liberarse de las posibilidades de vida en las que hasta el momento había enclaustrado su vida y se abre a una búsqueda de nuevas posibilidades de existencia de entre las ya realizadas en el marco de la propia tradición cultural. Es en esta confronta-

[6] Se trata sobre todo de las obras de Marx y Engels, *La ideología alemana, La sagrada familia* y *Miseria de la filosofía.*

[7] Véase Marcuse, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», ob. cit., pág. 89.

[8] Ibíd., pág. 82.

[9] Véase M. Heidegger, *Ser y tiempo,* Madrid, Trotta, 2003, § 74 y 75.

ción con la propia tradición que el individuo se encuentra con los otros individuos con los que comparte cultura y tradición y donde surge la constatación de formar parte de un destino común, en el que se participa de un mismo acontecer de una tradición compartida. Marcuse es consciente de las limitaciones individualistas que el concepto de acto resolutivo tiene en *Ser y tiempo*[10], pero lo que podríamos llamar la estructura formal de la historicidad tematizada por Heidegger, la forma de acontecer la existencia en que consiste propiamente la historicidad, da al primer Marcuse la clave para pensar el acontecer de la acción revolucionaria, radical, en unos términos compatibles con el planteamiento de Marx[11].

Ahora bien, si esta es para Marcuse la aportación de la fenomenología de la existencia de *Ser y tiempo* y por lo que merece un papel central dentro de la filosofía contemporánea, a saber, el haber abierto a la filosofía burguesa el camino hacia una filosofía genuinamente concreta, ¿por qué resulta necesaria la síntesis entre fenomenología y dialéctica propuesta por él? La cuestión es que para Marcuse la concepción heideggeriana de la historicidad no es suficientemente concreta. Y no lo es fundamentalmente por dos razones: porque es formulada explícitamente como historicidad de la existencia *en cuanto tal,* es decir, abstrayendo de todo horizonte histórico-social concreto y de toda caracterización de la existencia humana en términos históricos y sociales. Y, en segundo lugar, derivado de lo anterior, porque tal concepto ha sido forjado sin tener en cuenta «la cuestión de la constitución material de la historicidad»[12] y permanece, en consecuencia, en un problemático plano de abstracción y formalidad. Es la

[10] Véase Marcuse, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», ob. cit., pág. 103.

[11] Agradezco esta indicación a Jordi Magnet.

[12] Marcuse, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», ob. cit., pág. 104.

dialéctica lo que debe aportar a la fenomenología una atención expresa al «contenido material de la historicidad», es decir, a las condiciones socio-económicas que dan lugar a las asimetrías y fracturas de clase y constituyen además el núcleo problemático de la situación presente de crisis social, condiciones en las cuales tiene que realizarse, de un modo u otro, el acontecer de la existencia que Heidegger denomina historicidad.

Por ello puede sostener Marcuse que el ámbito del que se ocupa la fenomenología dialéctica abarca «la existencia humana histórica según su ser, es decir, tanto en su estructura esencial como en sus formas y figuras concretas»[13]. O sea, su asunto es la *historicidad de la existencia,* entendiendo por tal tanto el acontecer esencial y constitutivo analizado por Heidegger (es decir, su componente ontológica) como las formas de realización concreta de ese acontecer en las condiciones socio-históricas vigentes, accesibles a través del enfoque dialéctico (es decir, su componente óntica o material). De esta manera, la fenomenología dialéctica efectúa una ampliación del significado del concepto heideggeriano de historicidad, de modo que llegue a hacerse cargo de su constitución material. El concepto de historicidad del primer Marcuse remite por lo tanto a los dos planos: al acontecer esencial, ontológico, de la existencia y a sus modos de realización histórica concreta. Con ello, Marcuse forja un concepto de historicidad *crítico,* dado que el acontecer propio de la existencia humana tematizado por Heidegger va a poseer en el concepto reformulado por Marcuse un carácter *normativo* respecto a sus plasmaciones fácticas concretas en el ámbito histórico-social y va a posibilitar en virtud de ello un enjuiciamiento crítico de las mismas. La estructura esencial, ontológica, de la historicidad va a servir de criterio para criticar aquellas condiciones socio-económicas que impiden su realización plena y adecuada.

[13] Ibíd., pág. 111.

Heidegger en 1929: en plena deriva «hacia una metafísica trascendental»

Esta concepción normativa de lo ontológico posibilitada por la particular síntesis de ontología fundamental de la existencia y materialismo histórico se va a mantener en los textos escritos por Marcuse en Friburgo a continuación de su llegada[14], *a pesar* de que el retorno a Friburgo estuvo marcado desde el principio por una cierta decepción con la figura de Heidegger. Esta primera decepción[15] tiene una componente personal, pero también filosófica. Un largo pasaje de una carta de Marcuse de mayo de 1929 nos pone en la pista de qué pudo provocarle tal decepción:

> Carta de H. Marcuse a M. Beck, 9 de mayo de 1929[16]
> Günterstal (Friburgo)
>
> Querida gente:
>
> Estamos ya lo suficientemente instalados (ontológica y ónticamente) como para poder hacer un primer informe.
>
> Vivimos lisa y llanamente de modo idílico. En pleno verdor, o mejor, en todos los colores pensables de la primavera, que aquí es tan hermosa como en ningún sitio. En un pueblo y, sin embargo, a un cuarto de hora de la ciudad. Tenemos vistas desde todas las ventanas y balcones a las montañas y bosques y tenemos sol desde la mañana hasta el atardecer. Toda la tranquilidad que queremos y solo excitaciones decorosas (...).
>
> Ahora los asuntos filosóficos. Aquí hay que subrayar que las siguientes indicaciones son solo completamente provisionales, pueden ser corregidas todavía en puntos esenciales y al menos, en todo caso, completadas. Digo esto no por precaución, sino porque los cursos y seminarios se encuentran todavía en su estadio más introductorio.
>
> Heidegger: no se puede pensar una diferencia mayor entre el docente privado tímido y obstinado que hablaba mirando por la ventana en una pequeña aula hace ocho años y el sucesor de Husserl que habla con seguridad inquebrantable y con declamación brillante en auditorios atestados de 600 oyentes (la mayoría femeninos), con ese agradable temblor en la voz que tanto cosquillea a las chicas, en un traje deportivo que casi parece la librea de un chófer, quemado por el sol, con el Pathos del profesor que se siente por completo educador, profeta e indicador del camino y en el que todos creen. Estas son las tendencias éticas trazadas en *Ser y tiempo,* que aspiraban a la conversión del filosofar en algo práctico y se han abierto paso en efecto, pero ciertamente de un modo que provoca extrañeza. Todo suena demasiado retórico, demasiado a predicador, demasiado primitivo. Recuerda algo a Guardini, al cual se parece también en el porte. En el gran curso sobre el idealismo alemán y la problemática filosófica del presente[17] ha tratado hasta ahora las grandes tendencias de la filosofía contemporánea como tenden-

[14] Véase sobre todo los artículos de Marcuse «Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim» (1929) y «Sobre la crítica de la sociología» (1931), ambos en H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931,* Barcelona, Herder, 2011, págs. 37-54 y 155-171, respectivamente.

[15] Pues el compromiso público de Heidegger con el nacionalsocialismo en 1933 generará en Marcuse una segunda decepción, definitiva, una decepción de tal calibre que marcará su relación con él hasta el final de su vida. Luego volveremos sobre ello.

[16] El original de esta carta se encuentra en el Marcuse-Nachlass, Archivzentrum de la Universitätsbibliothek de la Universidad de Fráncfort del Meno (traducción propia).

[17] Se trata del curso (o *Vorlesung)* «El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y la situación problemática del presente», impartido por Heidegger en el semestre de verano de 1929.

cias a la antropología y a la metafísica. La primera la rechaza por no hacer justicia a la esencia de la filosofía: la antropología filosófica es como un «círculo cuadrado», puesto que la filosofía, según su esencia, se funda en la idea del hombre, las preguntas por el hombre están arraigadas en ella de un modo completamente diferente, más profundamente que lo que la antropología quiere asumir. Sin embargo, hay palabras de reconocimiento para Scheler y —por primera vez en Heidegger— Nietzsche es visto positivamente.

La tendencia a la metafísica está siendo tratada todavía ahora. El seminario sobre idealismo y realismo[18] es del todo excelente y compensa las penosas impresiones de las primeras horas del curso. Los problemas filosóficos fundamentales se hacen visibles en los hechos más primitivos de la percepción. De manera puramente fenomenológica en el mejor de los sentidos. Se realizan explicaciones a partir de la tiza. Él: ¿Cómo percibimos la tiza? ¿cómo, mediante qué la concebimos? — Respuesta de una chica: La percibimos como cosa usable en el trato cotidiano. Él: Eso es Heidegger, eso no nos interesa aquí. La «Introducción al estudio académico»[19] en un tono bastante ético, muy radical para el contexto de la universidad, como cuando habla del carácter de grandes almacenes que tiene la universidad hoy en día y dice que quiere expulsar de la universidad a Derecho y Medicina tal como funcionan actualmente.

Carece por completo de verdaderos discípulos. Las chicas son realmente fastidiosas. En gran número han venido con él desde Marburgo, están completamente entre-

[18] Se trata del seminario para principiantes «Acerca del idealismo y del realismo respecto a las lecciones principales (El *Prólogo* a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel)», impartido por Heidegger en el semestre de verano de 1929.

[19] Título de un curso (o *Vorlesung)* impartido por Heidegger en el semestre de verano de 1929.

nadas para responderle, saben de Aristóteles lo suficiente para poder dar en el momento adecuado el término correcto, pero seguro que no se han dado cuenta en absoluto de que Heidegger ha cambiado mucho desde sus primeros tiempos en Friburgo y su etapa en Marburgo. Sobre ese cambio hay poco que decir todavía, porque aún no ha concluido. En su centro se encuentra la nueva interpretación de Kant, que va a salir publicada ya pronto. Hay indicaciones claras en el artículo «De la esencia del fundamento» y en la discusión con Cassirer (cuya transcripción estenográfica casi completa, 45 páginas mecanografiadas, he recibido de Seidemann). También promete proporcionar un interesante material al respecto la segunda edición *mejorada* de *Ser y tiempo,* que va a aparecer próximamente. Con cautela se puede caracterizar quizá la dirección de ese cambio como tendencia hacia una metafísica trascendental. Platón y Kant, ontología y filosofía trascendental son colocadas en el centro. Pero aguardemos. — Impresión general: él es todo un tipo, una personalidad vital, un auténtico maestro, un verdadero filósofo (si todo esto pertenece también a la filosofía) y esto es hoy más que suficiente. (...).

Si la ironía de este retrato del *Herr Professor* Heidegger pone de manifiesto cierto distanciamiento respecto de la figura institucional y pública adquirida por quien había sido a ojos de Marcuse un pensador tímido y centrado únicamente en el asunto mismo del pensar, la referencia al final de que Heidegger en 1929 estaba en plena deriva hacia una metafísica trascendental sí es a todas luces relevante para nuestro tema. Pues la calificación de la metafísica del *Dasein* (o existencia humana), que Heidegger pretendía elaborar en aquel momento, como metafísica trascendental tiene en el primer Marcuse una fuerte connotación crítica. Tal como va a poner de manifiesto su artículo sobre el austromarxista M. Adler, que pretendió completar el materialismo histórico con ele-

mentos procedentes del kantismo, sobre todo en el ámbito de la teoría del conocimiento, el enfoque trascendental es sometido por Marcuse a una severa crítica: se le reprocha que se concentre solo en las condiciones de posibilidad de la realidad, siendo incapaz de hacerse cargo de la realidad misma tal como nos sale al encuentro en el mundo histórico-social[20]. Va a ser este calificativo de trascendental el que va a reaparecer en la caracterización de la filosofía heideggeriana realizada en los dos últimos textos de Marcuse de 1933 que publicamos aquí y en donde, tal como se va a mostrar, aparece por primera vez un distanciamiento respecto a la filosofía de Heidegger en su conjunto.

¿De Heidegger a Dilthey?

Tenemos, por tanto, que en su primer artículo de 1928, el más heideggeriano de sus escritos, donde dedica todo un apartado a exponer el planteamiento de *Ser y tiempo* de un modo abiertamente favorable, se realiza ya una clara crítica del enfoque del primer Heidegger, que puede sintetizarse en la objeción de que carece de una concreción radical. Esta objeción es expuesta por Marcuse al modo de una crítica inmanente del enfoque de Heidegger, en el sentido de que la analítica de la existencia de *Ser y tiempo* no llega a alcanzar el grado de concreción que prometía conseguir. Este déficit de concreción se pone de manifiesto, tal como hemos visto, en la concepción de la historicidad del primer Heidegger, la cual no logra hacerse cargo de la constitución material de la historicidad. Significativamente, ya en este primer artículo Marcuse se remite a *Dilthey* como siendo capaz, a diferencia de

[20] Véase H. Marcuse, «¿Un marxismo trascendental?» (1930), en íd., *Entre hermenéutica y teoría crítica,* ed. cit., págs. 55-83.

Heidegger, de hacerse cargo de tal contenido material de la historicidad[21].

Pero lo cierto es que en este primer momento la crítica a Heidegger no implica para Marcuse tener que ir más allá de su enfoque y de su proyecto filosófico para poder hacerse cargo con otros medios teóricos de la historia concreta, sino solo la necesidad de *complementar* su enfoque ontológico con un enfoque dialéctico, capaz de acceder a lo histórico concreto. En todo caso, percibimos cómo la crítica al enfoque de Heidegger por falto de concreción y la valoración positiva de Dilthey por ser capaz de ella se dan desde el primer momento en la producción filosófica de Marcuse. Ello se va a acentuar en sus trabajos posteriores hasta la tesis de habilitación.

La valoración que hemos encontrado en 1929 del proyecto filosófico de Heidegger como trascendental va a sustentar una crítica ciertamente tajante en un artículo publicado un año después, a saber, que el «sentido intrínseco» de la filosofía heideggeriana (en la deriva en la que se encuentra en 1929 y desde la reinterpretación del planteamiento de *Ser y tiempo* que esta deriva posibilita) «no se orienta a la historia y a la historicidad»[22]. Esto se acompaña con la publicación en 1931 de un artículo dedicado a Dilthey, en el que se realiza una exposición patentemente favorable de su pensamiento, sin sombra alguna de crítica[23]. Y en la frustrada tesis de habilitación, publicada como libro en 1932, aunque el reconocimiento inicial está dirigido a Heidegger, quien aparece como interlocutor expreso a la hora de valorar el significado y al-

[21] Marcuse, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», ob. cit., págs. 104-105. Marcuse se remite a la obra de Dilthey *La construcción del mundo histórico,* México, FCE, 1944.

[22] H. Marcuse, «Sobre el problema de la dialéctica I» (1930), en íd., *Entre hermenéutica y teoría crítica,* ed. cit., pág. 104.

[23] Véase H. Marcuse, «El problema de la realidad histórica» (1931), en íd., *Entre hermenéutica y teoría crítica,* ed. cit., págs. 133-154.

cance de la ontología hegeliana es de nuevo Dilthey[24]. Esto ha llevado a relevantes intérpretes de la obra de Marcuse a sostener que de 1928 a 1931 el peso de Heidegger en la obra del pensador berlinés se habría ido reduciendo en favor de la creciente influencia de Dilthey[25]. Esta situación habría estallado, por decirlo de algún modo, con la publicación en 1932 de los manuscritos parisinos de 1844 de Marx, que habrían hecho culminar el distanciamiento de Marcuse respecto a Heidegger y habría además sustituido la figura de Dilthey, como paradigma de filósofo concreto, por la del primer Marx, que en sus textos de 1844 aparece por fin como autor con un planteamiento filosófico consistente.

La síntesis frustrada de ontología y dialéctica

Pero las cosas no son en realidad tan simples. Por un lado, hemos visto que la crítica a Heidegger y las referencias positivas a Dilthey se dan ya en 1928, en el momento explícitamente más heideggeriano de Marcuse, el momento más marcado por la lectura de *Ser y tiempo* y que aún no ha vivido la primera decepción provocada al retornar a Friburgo. Por otro, resulta patente en el artículo sobre Dilthey de 1931 y en la tesis de habilitación (terminada también en esa fecha) que el pensamiento de Dilthey, al igual que el de Hegel en la tesis, es afrontado desde los parámetros de Heidegger, a saber, en cuanto pensamiento *ontológico*. Es cierto que Heidegger no aparece referido a lo largo de toda la tesis de habilitación, más allá de los reconocimientos, pero el enfoque metodológico y la problemática de dicho trabajo están en clara deuda con el pensamiento del primer Heidegger: tal pensamiento es determinante de la argumentación de Marcuse de principio a fin[26].

A partir de todo esto cabe plantear lo siguiente: a pesar de las críticas a Heidegger, tanto a *Ser y tiempo* como a su posterior metafísica del *Dasein,* a pesar del papel cada vez más relevante que parece adquirir Dilthey, a pesar de la frustración del proceso de habilitación (parece que Marcuse comprobó más bien pronto, ya en 1930, que Heidegger no estaba realmente interesado en habilitarlo)[27], a pesar de todo ello, puede sostenerse que de 1928 a 1931 existe una continuidad profunda en el proyecto filosófico en el que está embarcado Marcuse, y esa continuidad está definida por su pretensión de articular una *ontología fundamental de la existencia histórica.* El distanciamiento respecto de la obra de Heidegger y de su deriva filosófica en aquel momento convive por tanto con la fidelidad de Marcuse respecto al proyecto heideggeriano de una ontología fundamental del *Dasein,* que el autor berlinés quiere implementar en una dirección radicalmente más concreta y materialista que su maestro.

Hemos visto que en 1928 la propuesta de Marcuse consistió en una síntesis de fenomenología y dialéctica, cuyo objeto sería la historicidad entendida como acontecer ontológico del *Dasein* que recibe una determinada plasmación concreta en la situación histórica dada en cada caso. Esta concepción de una «fenomenología dialéctica» no va a reaparecer en los textos de Marcuse redactados tras su vuelta a

[24] Véase H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad,* Barcelona, Martínez Roca, 1970.

[25] Véase el excelente estudio de J. Abromeit, «Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933», en J. Abromeit y W. Mark Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader,* Nueva York/Londres, Routledge, 2004, págs. 131-151.

[26] Análogamente a como ocurrirá con Marx en la posterior obra de Marcuse *Eros y civilización* (1955).

[27] Véase P.-E. Jansen, «Marcuses Habilitationverfahren — eine Odyssee», en P.-E. Jansen (ed.), *Befreiung denken — Ein politischer Imperativ,* Offenbach, Verlag, 2000 (1990), págs. 141-150.

Friburgo. En lugar de ello, lo que nos encontramos es que los dos términos que se habían pretendido sintetizar vuelven a adoptar una posición y consistencia autónomas: nos vamos a encontrar, por un lado, con una serie de textos que van a reivindicar una concepción radicalmente concreta de la filosofía[28], de la dialéctica[29] y de la ciencia social[30] y, por otro, con una serie de pasajes en los que se reivindica en cambio un concepto de filosofía ubicado por encima de los antagonismos entre las perspectivas ideológico-políticas en confrontación y cuyo asunto es «los caracteres fundamentales de la historicidad», los «modos fundamentales de la vida histórica»[31].

La síntesis reclamada en un primer momento entre ambos enfoques no parece encontrar a continuación una articulación visible. En 1931, en vísperas de la publicación de los Manuscritos parisinos de Marx, Marcuse parece encontrarse en una situación dilemática en la que no resulta perceptible cómo compatibilizar su orientación simultánea a la historia concreta y a la historicidad ontológica, cómo compatibilizar y hacer mutuamente fructíferos a Marx y a la ontología de la existencia histórica del primer Heidegger. Y en ese preciso momento aparecen publicados los Manuscritos parisinos, a los que Marcuse tuvo acceso desde el primer momento. El texto provocó una reacción muy positiva en Marcuse. Y ello, no solo desde un punto de vista historiográfico, en cuanto

[28] Véase H. Marcuse, «Sobre filosofía concreta» (1929), en J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica,* ed. cit., págs. 131-158.

[29] Véase Marcuse, «El problema de la dialéctica I», ob. cit., págs. 102-103.

[30] Cfr. H. Marcuse, «Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer», en íd., *Entre hermenéutica y teoría crítica,* ed. cit., págs. 173-198.

[31] Véase ibíd., pág. 191. Véase además Marcuse, «Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim», ob. cit., pág. 53 y, del mismo autor, «Sobre la crítica de la sociología», ob. cit., pág. 161.

que posibilitaba clarificar las fuentes hegelianas de la teoría crítica del capitalismo de Marx sino, sobre todo, por el *concepto ontológico de trabajo,* que para Marcuse constituye el núcleo filosófico de dichos Manuscritos y parece proporcionarle al fin la base para un *nuevo comienzo* para su labor filosófica.

Marx y el concepto ontológico de trabajo: ¿un nuevo comienzo?

Efectivamente, en su larga recensión de los Manuscritos parisinos, que publicamos aquí[32], Marcuse explicita (y se apropia, como va a poner de manifiesto su artículo de 1933 sobre el concepto filosófico de trabajo), a partir del texto de Marx, un concepto *ontológico* de trabajo[33]. Esto significa, en la lectura de Marcuse, que en Marx el trabajo no es considerado primariamente como una mera actividad económica, sino como «la exteriorización y realización en sentido propio del ser humano»[34]: «El trabajo es el "acto de autoproducción del hombre", es decir, la actividad mediante la cual y en la cual el hombre se convierte propiamente en aquello que él es en cuanto hombre, según su esencia (...). El trabajo, así concebido, es la «afirmación de la esencia» específicamente humana: en él se realiza y se "pone a prueba" el ser del hombre»[35]. El trabajo define el acontecer propio del hombre según su ser. Si el trabajo es el acontecer de la existencia humana en el

[32] El escrito de Marcuse «Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico» fue editado originalmente en 1932 en *Die Gesellschaft,* una revista de reflexión política y teórica próxima a la socialdemocracia.

[33] H. Marcuse, «Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico», en este volumen, pág. 78.

[34] Ibíd., pág. 78.

[35] Ibíd., págs. 79-80.

que el hombre realiza su esencia, lo que el hombre propiamente es, entonces tal concepción ontológica del trabajo nos va a proporcionar el criterio para enjuiciar la forma existente de trabajo, de modo que sea posible considerar si la realización histórica vigente del trabajo humano, en las condiciones definidas por el capitalismo industrial, posibilita o no la realización del ser propio del hombre. En este sentido, para Marcuse «la definición esencial del hombre que está en la base de los *Manuscritos económico-filosóficos*» constituye «el suelo de la crítica de la economía política»[36]:

> El hecho del que parten la crítica y la interpretación: la enajenación y alienación del ser humano que alcanza expresión en la enajenación y alienación del trabajo, es decir la situación del ser humano en la facticidad histórica del capitalismo —este hecho aparece como la *inversión y encubrimiento* de lo que la crítica había determinado como la esencia del hombre y del trabajo humano[37].

Puede plantearse a esta concepción de la crítica como fundada en el baremo representado por la esencia humana si nos encontramos ante una fundamentación *antropológica* de la crítica. Ello sería así si la esencia humana remitiera a una naturaleza humana común a la especie o a ciertos caracteres que definen a la especie humana en cuanto tal. Sin querer enredarnos en una discusión en torno a palabras, sí resulta patente que en el texto de Marcuse la caracterización del trabajo es realizada en términos *ontológicos*. Ello quiere decir que lo que hay en juego en el trabajo es un modo determinado de ser y de acontecer, consistente en la modificación del entorno de cara a la consecución de la propia autorrealización, en la plasmación y objetivación en un mundo de objetos orientada a la realización de lo que el hombre es según su esencia. Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente para el primer Marx la esencia del hombre? Precisamente, en que es un ser capaz de moldear su entorno consciente y libremente para establecer las condiciones de su autorrealización genérica. Estamos ante una cierta circularidad, efectivamente. En el trabajo se pone a prueba la esencia del hombre, en cuanto que en el trabajo se comprueba si el hombre es efectivamente capaz de modificar consciente y de manera planeada su entorno de cara a la realización de fines libremente determinados.

[36] Ibíd., págs. 94-95.
[37] Ibíd., pág. 95.

En todo caso, resulta significativo que Marcuse califique expresamente al trabajo, en cuanto que puesta a prueba del ser del hombre, como ontológico. Desde su punto de vista, la dimensión que el primer Marx tematiza como baremo de la crítica es ontológica: está constituida por el modo de ser propio del hombre, que se pone en juego en el trabajo entendido como acontecer, en sentido propio, del hombre, como exteriorización y realización propias del ser humano. Anteriormente, sobre todo en «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», había sido la historicidad como «estructura esencial», es decir, en cuanto que ontológica, lo que había servido de baremo normativo para la crítica de lo fáctico-histórico. Ese concepto de historicidad que, a pesar del empeño de Marcuse, mantenía un cierto carácter formal, es ahora llenado de contenido con el concepto de trabajo entendido en términos ontológicos, como modo de acontecer propiamente el ser del hombre. El texto de Marcuse sobre Marx mantiene de este modo a la vista, en relación al trabajo, las dos dimensiones que integraban la historicidad en el complejo enfoque de la fenomenología dialéctica: tanto la dimensión ontológica (el trabajo como acontecer en sentido propio del ser humano) y la óntica (el trabajo realmente existente, es decir, el modo en que aquel acontecer ontológico es realizado en las condiciones definidas por las relaciones

de producción capitalistas: el trabajo alienado), actuando la primera como baremo normativo para enjuiciar la segunda.

El siguiente texto publicado por Marcuse fue «Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo»[38]. A pesar de que fue publicado en la primera mitad de 1933, resulta patente que fue escrito todavía durante su estancia en Friburgo. Se trata de la última publicación de Marcuse escrita por él antes de su salida al exilio en enero de 1933 en dirección a Suiza. En este texto Marcuse trata de extraer las implicaciones filosóficas del concepto ontológico de trabajo explicitado en la obra de juventud de Marx. El trabajo es caracterizado aquí de una forma más precisa como «concepto ontológico, esto significa aquí, un concepto que comprende el ser mismo de la existencia humana en cuanto tal»[39]. Como tal, «el trabajo no es en absoluto originariamente un fenómeno de la dimensión económica, sino que está arraigado en el acontecer mismo de la existencia humana»[40]. El trabajo, entendido ontológicamente, «concierne al acontecer de la existencia humana en el mundo», un acontecer que «es esencialmente "mediación", producción y reproducción»[41]. Además, el trabajo, tal como lo entiende Marcuse, remite «al acontecer de la totalidad de la existencia», es decir, a la praxis en las dos dimensiones indisociables de la existencia: los ámbitos «de la necesidad *y* de la libertad»[42]. A la pregunta de por qué el acontecer propio de la existencia tiene esta forma, es decir, la de una producción y reproducción, o sea, por qué «exige el "trabajo" como modo de su acontecer», Marcuse responde remitiendo a la finitud ontológica del ser humano: el trabajo tiene como fundamento el «apuro vital» del ser humano, el cual «apunta a un estado de cosas "ontológico": está fundado en la estructura misma del ser hombre»[43].

A partir de tal concepto de trabajo, Marcuse desarrolla en su artículo una doble crítica. En primer lugar, a la ciencia económica dominante, que efectúa una interpretación reduccionista del trabajo en términos del trabajo orientado a la producción de bienes para la satisfacción de las necesidades, pues tal interpretación depuraría el concepto de trabajo de su significado ontológico esencial. En segundo lugar, a la estructuración vigente de las relaciones sociales, que convierte las dimensiones de la necesidad y de la libertad, el trabajo material y el trabajo entendido como praxis en el reino de la libertad, que pertenecen ambos a la unidad de la existencia humana, en ámbitos de trabajo escindidos y solidificados, otorgados para su desempeño a grupos sociales diferenciados y convertidos en clases. Para romper esta división solidificada del trabajo, contraria a la vinculación en la que se encuentran ambas esferas en el seno de la totalidad de la existencia humana, se requeriría, piensa Marcuse, una transformación de las relaciones sociales vigentes como la proclamada por Marx.

Marcuse, consciente de que sus reflexiones sobre la categoría ontológica de trabajo quedan en este artículo solo en un esbozo tentativo, sostiene significativamente que «una

[38] Este artículo fue editado originariamente en el volumen 69 de *Archiv für Sozialwissenshaft und Sozialpolitik,* correspondiente a la primera mitad de 1933. Esta prestigiosa revista, de cuyo consejo de redacción formaron parte sociólogos y teóricos de la sociedad como W. Sombart y M. Weber, dejó de publicarse con la subida de Hitler al poder, cuando la mitad del consejo de redacción tuvo que exiliarse en el extranjero. El volumen 69 fue precisamente el último número publicado de la revista. Ello añade al artículo de Marcuse un significado particular: como formando parte de todo ese mundo académico-intelectual que desapareció en Alemania con la llegada al poder del nacionalsocialismo.

[39] H. Marcuse, «Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo», en este volumen, pág. 127.

[40] Ibíd., pág. 138.

[41] Ibíd., pág. 140.

[42] Ibíd., pág. 169.

[43] Ibíd., pág. 146.

continuación del camino aquí señalado llevaría necesariamente a una ontología del hombre, solo en el interior de la cual podrían experimentar su desarrollo los caracteres concretos del trabajo»[44]. Tal ontología sabe Marcuse que no puede exponerse en el marco de un artículo, por lo que queda como asunto pendiente de una labor futura. Cabe especular con fundamento entonces cuál es el proyecto filosófico que Marcuse tiene en mente justo antes de su partida de Friburgo en dirección al exilio.

La proximidad de Marcuse en este momento respecto a la filosofía de Heidegger es tal que la concepción ontológica del trabajo expuesta en estos textos posibilita poner de manifiesto diversos tics propios del modo de proceder ontológico. Por un lado, la apelación a un concepto ontológico de trabajo como acontecer en sentido propio de la existencia humana le lleva a Marcuse a repudiar como meramente óntico, como no-originario, el concepto de trabajo consistente en la actividad de modificación del medio orientada a la satisfacción de necesidades. De este modo, la remisión a una concepción más originaria, más esencial, del trabajo conduce a un rumbo en el que incluso las consideraciones sobre el trabajo de Marx en *El Capital* quedan del lado de lo óntico y derivado. Por otro lado, hay en la argumentación de Marcuse la tendencia a *duplicar* el significado de los fenómenos, de manera que encontramos una versión ontológica, originaria y no modificable, y una versión óntica de los mismos, no-originaria y transformable prácticamente. Ello ocurre con la dualidad del esfuerzo asociado al trabajo, que aparece como «carga» del trabajo, de carácter ontológico, es decir inherente al mismo y por lo tanto insuperable, y como lacras del trabajo derivadas de la organización y regulación social del mismo. También va a plantear Marcuse una dualidad entre la alienación ontológica del trabajo y la alienación generada socio-económicamente y una distinción ontológica y otra social entre trabajo dominado y dominante. Lo mismo ocurre con la división ontológica entre reino de la necesidad y reino de la libertad, que es constitutiva de la existencia y se da en el interior de la misma, y la modulación social de esa división en la forma de la otorgación de las diferentes tareas a grupos sociales determinados convertidos en clases diferenciadas y jerarquizadas[45].

[44] Ibíd., pág. 147.

En virtud de lo dicho, resulta llamativo cómo, en este último texto publicado por Marcuse en Alemania antes de su exilio, este se reafirma en un proyecto filosófico ontológico, que mantiene una patente continuidad con el esbozo de síntesis entre Marx y Heidegger propuesto en su primer artículo, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico». Parece que los Manuscritos de Marx posibilitaron a Marcuse llenar de contenido lo que en «Contribuciones» aún podía parecer como falto de precisión: la propuesta de reconceptualizar el concepto de historicidad heideggeriano de manera que se hiciera cargo de la constitución material de la historicidad. Ahora, con el concepto ontológico de trabajo se pretende haber conseguido esto. El concepto de trabajo del primer Marx permite por fin comprender en términos materialistas lo que, según Marcuse, Heidegger había indicado en su concepto de *Sorge:* la ocupación del ser humano con su mundo circundante, orientada por la preocupación por la propia existencia. El concepto de trabajo del primer Marx permite pensar lo que Heidegger había intentado conceptualizar con la noción de *Sorge,* pero en términos genuinamente concretos y materialistas. Marx completando y mejorando a Heidegger, por tanto.

[45] De este modo, la distinción marxiana entre reino de la necesidad y reino de la libertad, a la que se hace referencia con una amplia cita de *El Capital* al final del artículo, sería para Marcuse ontológica, es decir, insuperable históricamente, tal como sostiene Marx en dicho pasaje (véase abajo, págs. 171-172).

Además, por añadidura, para Marcuse el trabajo aporta la clave misma de la historicidad de la existencia. El fundamento de la historicidad de la existencia humana va a residir para Marcuse en el trabajo. La existencia humana deviene histórica a través del trabajo: «El hombre llega a ser históricamente real y consigue su posición determinada en el acontecer histórico solo y primeramente en el trabajo»[46]. El acontecer ontológico de la existencia que es el trabajo en sentido propio constituye la historicidad de la existencia, pues toda plasmación y concretización de tal acontecer conlleva necesariamente que la existencia humana adquiera una figura y plasmación históricas. El trabajo da así la clave para una noción concreta y materialista de historicidad: en el trabajo se entrelazan paradigmáticamente las tres dimensiones temporales, pues implica una ocupación con objetos presentes mediante unas técnicas y conocimientos transmitidos como legado por las anteriores generaciones (técnicas y conocimientos que pueden ser a su vez reelaborados, reestructurados y, en su caso, superados en el propio proceso de trabajo actual), en virtud de una preocupación anticipadora del futuro[47]. El trabajo sobre los entes presentes se lleva a cabo en cada caso sobre la base del trabajo acumulado y sedimentado del pasado, con el objetivo de dar una forma nueva al porvenir. En este artículo, por último, se persevera de manera explícita en la estrategia teórica, que ya hemos visto plasmada en «Contribuciones» y en otros textos anteriores de Marcuse, incluida la recensión de los Manuscritos parisinos de Marx, de considerar el plano ontológico, en este caso el trabajo en sentido ontológico, como baremo normativo para poder enjuiciar aquellas realizaciones históricas del mismo que resultan impropias, que encubren y distorsionan el ser propio del trabajo y, con ello, el acontecer que define el ser propio del hombre.

[46] Ibíd., pág. 154.
[47] Ibíd., págs. 155-156.

Por todo ello, puede sostenerse que este artículo de 1933 prosigue y de alguna manera culmina el proyecto filosófico esbozado en «Contribuciones»: la realización de una *ontología materialista de la existencia histórica* que, con el concepto ontológico de trabajo encuentra por fin un sustento conceptual, filosófico y normativo adecuado. Se trataría de una ontología de la existencia que aspira a proporcionar el baremo normativo para la crítica del capitalismo industrial. De este modo realizaría lo que pretendía el artículo de 1928: la aportación de los fundamentos filosóficos consistentes para la teoría crítica del capitalismo. De este modo, si el concepto ontológico de trabajo aporta a Marcuse el suelo para un nuevo comienzo, este va a tomar paradójicamente la forma de una recuperación, una reconsideración y una fundamentación sobre nuevas bases (las aportadas por el Marx de los Manuscritos de 1844) del proyecto trazado en 1928. Todo ello, cabe añadir, en el momento en que Marcuse se ve forzado a abandonar Friburgo y Alemania y se incorpora como investigador al Institut für Sozialforschung bajo la férrea dirección de M. Horkheimer, cuyo proyecto de articulación de una aproximación materialista e interdisciplinar al capitalismo desarrollado, que luego adoptaría la forma de una Teoría Crítica de la sociedad, se presentaba como antagónico respecto a todo enfoque ontológico y no dejaba lugar alguno para tal tipo de especulaciones. Es decir, en el preciso momento en que se ve obligado a abandonar el proyecto filosófico en el que estaba trabajando desde 1928 es cuando Marcuse adquiere el instrumental conceptual y teórico que parece permitirle dar una fundamentación y orientación coherentes al mismo. Hay algo trágico en este momento de la trayectoria teórica de Marcuse, condición que, por lo demás, fue compartida por tantos exiliados para los que la huida al extranjero impuso una cesura con sus proyectos vitales hasta ese momento y una pérdida, que a la postre sería definitiva, de los mismos.

Los primeros pasos en una nueva dirección

Los siguientes textos de Marcuse que publicamos, «Filosofía del fracaso» y «La filosofía alemana entre 1871 y 1933» fueron escritos en 1933 ya en el exilio en Ginebra. El primero de ellos es una reseña de la trilogía de K. Jaspers *Filosofía*. La reseña apareció en diciembre de 1933 en el *Vossische Zeitung*, el periódico más antiguo de Berlín, de tendencia liberal y que desapareció en 1934. El texto sobre la filosofía alemana quedó sin publicar en su momento. Se trata de un escrito mecanografiado en francés, en el que Marcuse realiza una presentación de las principales corrientes de pensamiento en Alemania desde el neokantismo hasta la subida de los nazis al poder, dedicando todo un apartado al «realismo heroico-realista», que pone las bases para las consideraciones sobre la ideología totalitaria plasmadas en su primer artículo en la revista del Institut für Sozialforschung, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, a saber, «La lucha contra el totalitarismo en la concepción totalitaria del Estado», de 1934[48].

Estos dos textos resultan especialmente relevantes para nosotros porque en ambos encontramos una valoración del pensamiento de Heidegger que ostenta un explícito *distanciamiento del proyecto ontológico heideggeriano*. En la reseña sobre Jaspers, la problemática de Heidegger es calificada de «ontológico-trascendental»[49]. O sea, al cuestionamiento del enfoque de Heidegger en cuanto trascendental, que ya conocemos desde 1929, se añade ahora la objeción de tener un carácter *ontológico*. Esto constituye una clara novedad para la que no hay precedentes en los textos anteriores de Marcuse.

[48] H. Marcuse, «La lucha contra el totalitarismo en la concepción totalitaria del Estado», en íd., *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1967, págs. 15-44.

[49] Véase H. Marcuse, «Filosofía del fracaso», en este volumen, pág. 181.

Ambos textos además hacen de nuevo hincapié en el modo en que Heidegger y, por extensión, la filosofía existencial conciben la historicidad. En este punto, Marcuse desarrolla la crítica ya realizada en «Contribuciones»: a pesar de la pretensión de Heidegger de hacerse cargo de la historicidad de la existencia,

> a este impulso de la filosofía hacia la historicidad se opone la tendencia trascendental exigida por la idea de la fenomenología y de la ontología: la analítica «existencial» de Heidegger se desvía del hombre concreto y se orienta hacia la existencia humana *en general*, en la neutralidad de su esencia ontológica[50].

Pero ahora extrae de esta crítica una conclusión más radical: la concepción de la historicidad de la filosofía de la existencia, al ser abstracta, pone de manifiesto la ahistoricidad de tal filosofía. La conclusión de Marcuse es dura: el concepto de historicidad de la filosofía de la existencia constituye un *fracaso*. El texto sobre la filosofía alemana, además, vincula por primera vez, como va a hacer luego Marcuse en su texto sobre la concepción totalitaria del Estado, la deriva filosófica de Heidegger posterior a *Ser y tiempo* con la ideología del totalitarismo nacionalsocialista. De la filosofía de la existencia Heidegger habría dado el salto a la «política existencial» anunciadora del Tercer Reich[51].

En estos textos, por tanto, encontramos una valoración del pensamiento de Heidegger donde por primera vez irrumpen dos factores que van a ser determinantes para la consideración posterior de este pensador por parte de Marcuse: por un lado, el problemático carácter ontológico de su pensamiento y de su problemática y, por otro, la cuestión de su fi-

[50] H. Marcuse, «La filosofía alemana entre 1871 y 1933», en este volumen, pág. 199.

[51] Ibíd., pág. 197.

liación con el nacionalsocialismo. Al irrumpir *simultáneamente* ambas objeciones en los textos de Marcuse, es razonable pensar que existe una relación interna entre ellas. A la luz de los dos últimos textos que publicamos en el apéndice[52], cabe sostener que la noticia, que Marcuse recibió en Ginebra, de la toma de partido de Heidegger por el nacionalsocialismo y su nombramiento como primer rector explícitamente nacionalsocialista de una universidad alemana, provocó en él todo un shock personal y filosófico. Según dice Marcuse en su entrevista con Olafson, que publicamos aquí, no tenía idea alguna de las simpatías de Heidegger con el nacionalsocialismo antes de 1933. La noticia fue pues toda una sorpresa. Pero generó rápidamente en Marcuse la inquietud de si había elementos en el pensamiento de Heidegger anterior a 1933 en los que pudiera vislumbrarse ya una tendencia o implicación política problemáticas. Es en este contexto que Marcuse lleva a cabo una problematización más profunda y radical del pensamiento de Heidegger que la realizada por él hasta ese momento. Ahora le puede aparecer el proyecto filosófico de Heidegger en su totalidad como marcado por una serie de déficits filosóficos y éticos que posibilitaron su deriva hacia la extrema derecha política, deriva que el propio Heidegger fundamentaría en aquellos momentos en su propia filosofía[53]. Es esta sensibilidad acentuada, agudizada por los acontecimientos históricos, para afrontar el pensamiento de Heidegger en su conjunto como un proyecto filosófico que, por su propio enfoque, por su propia conceptualidad, posibilitó una deriva política catastrófica y autodestructiva, lo que muy posiblemente tuvo fuertes efectos sobre la autopercepción intelectual del propio

[52] Me refiero a «La política de Heidegger. Una entrevista con Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson» (1977) y «Decepción» (1977).

[53] Es lo que sostiene K. Löwith que le comunicó Heidegger en una conversación personal en 1936. Véase K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933,* Madrid, Visor, 1992, pág. 79.

Marcuse y sobre lo que él había realizado en el plano teórico hasta ese momento, llevándolo con toda probabilidad a un cuestionamiento de sus posiciones anteriores. La huella de este trauma personal y filosófico se deja ver en la respuesta que en 1963 Marcuse da a una carta de K. Kosík, en la que este le preguntaba por qué no había continuado el esfuerzo por mostrar las conexiones entre el pensamiento de Marx y *Ser y tiempo* que había iniciado en su artículo «Contribuciones». La respuesta de Marcuse es la siguiente:

> Hoy rechazaría todo intento de establecer entre Marx y Heidegger una relación interna (¡ni externa!). La actitud positiva de Heidegger frente al nazismo es, según mi opinión, la expresión de los rasgos esenciales profundamente antihumanos, enemigos del espíritu y de la vida e históricamente reaccionarios de esta filosofía[54].

El tono de la reseña sobre Jaspers y del texto sobre la filosofía alemana no es disociable tampoco de la nueva situación institucional de Marcuse como miembro del Institut für Sozialforschung, bajo las órdenes directas de Horkheimer. La dirección de este marcó muy claramente los temas y enfoques que tenían que adoptar los diversos investigadores del Institut[55] y a partir de tales consignas no había lugar alguno para una problemática ni para un enfoque de tipo ontológico, dado que la posición de Horkheimer en aquellos años fue de completa beligerancia respecto a la ontología y la antropología filosófica[56]. Los efectos conjuntos que todos estos facto-

[54] Cartas de K. Kosík a H. Marcuse del 6-3-1963 y de H. Marcuse a K. Kosík del 22-3-1963. Marcuse-Nachlass, Archivzentrum de la Universitätsbibliothek, Fráncfort del Meno.

[55] Véase M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt,* Madrid, Taurus, 1974 y R. Wiggershaus, *La escuela de Frankfurt,* México, FCE, 2011.

[56] Cfr. M. Horkheimer, *Teoría Crítica,* Buenos Aires, Amorrortu, 1988.

res tuvieron sobre la obra posterior de Marcuse se ponen de manifiesto en su primer artículo para la *Zeitschrift für Sozialforschung:* se trata de una *crítica de la ideología* legitimadora del totalitarismo nacionalsocialista, ideología en la que se incluye al «existencialismo» heideggeriano[57].

En el apéndice publicamos tres textos que son relevantes para comprender la relación posterior de Marcuse respecto a la figura de Heidegger. Las tres cartas que publicamos aquí, de 1947 y 1948, tienen como origen el encuentro personal que en 1947 mantuvo Marcuse con Heidegger en su cabaña de Todtnauberg, en la Selva Negra. Sería el último encuentro personal entre ambos. La primera carta de Marcuse, enviada junto con un paquete con productos de primera necesidad destinado a Heidegger, continúa con el ruego que le hizo en persona en la Selva Negra: que pidiese públicamente disculpas por su compromiso con el nacionalsocialismo. El modo tan particular en que Heidegger justifica su negativa a mostrar arrepentimiento por su posicionamiento nazi provoca una muy dura respuesta de Marcuse que representará el último intercambio epistolar entre ambos. Muy posiblemente el choque que se produce en estas cartas se deja traslucir todavía en el rotundo juicio sobre Heidegger que Marcuse transmitió a Kosík 16 años después en la carta que hemos citado arriba. En su entrevista con Olafson y en el breve texto «Decepción», además, Marcuse afronta, pocos años antes de su fallecimiento, su relación filosófica con Heidegger antes y después de 1933, lo cual ilumina de modo muy preciso el conjunto de los textos de juventud de Marcuse desde 1928 hasta los publicados aquí. Esto les confiere a estos dos textos un valor especial y hacen que merezcan terminar la compilación de textos del primer Marcuse que concluimos aquí.

[57] Cfr. Marcuse, «La lucha contra el totalitarismo en la concepción totalitaria del Estado», ob. cit., págs. 34-44.

Sobre esta edición

Con la publicación de este volumen culminamos nuestro proyecto de edición de los textos filosóficos del primer Marcuse, iniciado con el volumen *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica* (2010) y proseguido con la compilación de textos de Marcuse *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931* (2011). Los tres volúmenes constituyen la edición íntegra de los textos publicados por Marcuse desde 1928 hasta su incorporación en el Institut für Sozialforschung en 1933[58], los cuales permanecían en su inmensa mayoría inéditos en castellano[59]. Hasta donde sabemos, la nues-

[58] Hemos optado por no publicar tres breves reseñas más bien circunstanciales, que no resultan relevantes para la comprensión de la problemática filosófica del primer Marcuse. Una lista completa de las publicaciones de Marcuse aparece en B. Kätz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation,* Londres, Verso, 1982, págs. 222 y sigs.

[59] De todos los textos publicados en los tres volúmenes solo «Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico» y «Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo» han sido traducidos al castellano anteriormente. Fueron publicados en las antologías de textos de Marcuse *Para una teoría crítica de la sociedad,* Caracas, Tiempo Nuevo, 1971 y *Ética de la revolución,* Madrid, Taurus, 1969, respectivamente. En la presente traducción nos hemos esforzado en realizar una traducción de los conceptos y expresiones empleados por Marcuse que posibilite enjuiciar su posible proximidad o lejanía respecto al enfoque y problemática del primer Heidegger.

tra es la edición de los textos de Marcuse entre 1928 y 1933 más completa de las realizadas en cualquier idioma, incluyendo el alemán y el inglés.

Respecto a la traducción hemos de realizar solo una indicación. Como en nuestro anterior volumen con textos del primer Marcuse, hemos optado por traducir el término *Dasein* por «existencia», al igual que hacemos con el término *Existenz*. Para diferenciar el uso por parte de Marcuse de cada uno de estos términos, hemos mantenido entre paréntesis a continuación de la traducción castellana el original *Dasein* cuando es el caso, para posibilitar al lector seguir el uso de tal noción por parte del autor berlinés. Ello es relevante porque el término *Dasein* recibió en la obra de Heidegger *Ser y tiempo* un significado filosófico central, dado que fue empleado para referirse a la existencia humana en cuanto modo específico de ser. En los textos aquí traducidos de Marcuse, el lector podrá constatar que en algunos casos este término es empleado en su uso convencional en alemán, para aludir a la existencia, incluso física, de algo, pero en momentos clave de la argumentación de Marcuse resulta patente que resuena con toda claridad el significado filosófico que Heidegger otorgó a esta palabra. Por otro lado, siempre que ha sido posible, se ha colocado entre corchetes a continuación de las referencias bibliográficas dadas por Marcuse sus correspondencias en ediciones en castellano.

El presente volumen forma parte de las actividades del proyecto de investigación FFI2013-47230-P del Ministerio de Economía y Competitividad. Pude terminar esta traducción durante una estancia en la Universidad de Friburgo de enero a abril de 2014. Agradezco al profesor G. Figal su cordial invitación para dicha estancia de investigación. Quiero agradecer a Romina Conti, Rafael Cuevas, Jordi Magnet, Noé Expósito y Jordi Maiso su interés y sus comentarios a las primeras versiones de esta traducción y a mis traducciones anteriores de Marcuse, que me han ayudado a mejorar la

presente edición. A Ramón Rodríguez y Francisco de Lara quiero dar las gracias por su invitación a la Universidad Complutense de Madrid y a la Universidad Católica de Santiago de Chile, respectivamente, para presentar en sus proyectos de investigación mis traducciones del pensador berlinés y mis intentos de interpretación de sus escritos. Sus incisivas cuestiones me han ayudado a clarificar la problemática y sentido global de estos ensayos. A Peter Marcuse y Peter-Erwin Jansen quiero agradecer su permiso para publicar estos textos y su apoyo a la presente edición, que ha posibilitado la consecución final del proyecto de traducción y edición de los escritos del primer Marcuse en castellano. Finalmente, mi agradecimiento a Jacobo Muñoz por el interés que manifestó desde el primer momento en la publicación de estos materiales. Como editor de los mismos, constituye una satisfacción que aparezcan publicados en esta prestigiosa colección dirigida por él.

José Manuel Romero Cuevas

BIBLIOGRAFÍA

Obras de H. Marcuse (selección)

Schriften, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, 9 vols. (reeditados por la editorial zu Klampen, Springe, 2004).

Romero, J. M. (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica,* Madrid, Plaza y Valdés, 2010.

Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931, Barcelona, Herder, 2011.

Hegels Ontologie und die Grundlegung der Theorie der Geschichtlichkeit (1932), en H. Marcuse, *Schriften,* ob. cit., 1989, vol. 2 *(Ontología de Hegel y teoría de la historicidad,* Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970).

Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, Nueva York, 1941 *(Razón y revolución,* Madrid, Alianza editorial, 1971).

Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud, Boston, 1955 *(Eros y civilización,* Barcelona, Ariel, 1984).

Soviet Marxism. A Critical Analysis, Nueva York, 1958 *(El marxismo soviético,* Madrid, Alianza editorial, 1969).

One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Boston, 1964 *(El hombre unidimensional,* Barcelona, Ariel, 1984).

Das Ende der Utopie, Berlín, 1967 *(El final de la utopía,* Barcelona, Ariel, 1986).

An Essay on Liberation, Boston, 1969 *(Un ensayo sobre la liberación,* México, Joaquín Mortiz, 1975).

Couterrevolution and Revolt, Boston, 1972 *(Contrarrevolución y revuelta,* México, Joaquín Mortiz, 1973).

Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik, Múnich, 1977 *(La dimensión estética,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007).

Nachgelassene Schriften, Lüneburg, Zu Klampen, 1999-2009, 6 vols.

Bibliografía sobre el primer Marcuse

Abromeit, J., «Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-33», en J. Abromeit y W. Mark Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader,* Nueva York y Londres, Routledge, 2004, págs. 131-151.

— «The Vicisitudes of the Politics of "Life": Max Horkheimer and Herbert Marcuse's Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany», Indiana University, 2006. Disponible en: https://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/1833.

Benhabib, S., «Translator's Introduction», en H. Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity,* Cambridge, The MIT Press, 1987, págs. ix-lx.

Berciano, M., «Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano», en *Pensamiento,* vol. 36, 1980, págs. 131-164.

Brunkhorst, H., «Die authentische Revolution. Marxismus als Existenzialismus beim frühen Marcuse», en G. Flego y W. Schmied-Kowarzik (eds.), *Herbert Marcuse — Eros und Emanzipation,* Gießen, 1989, págs. 35-62.

— y Koch, G., *Herbert Marcuse. Eine Einführung,* Wiesbaden, Panorama Verlag, 1990.

Bundschuh, S., *«Und weil der Mensch ein Mensch ist». Antropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses,* Lüneburg, Zu Klampen, 1998.

Feenberg, A., *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History,* Nueva York/Londres, Routledge, 2005.

Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, Taurus, 1984, págs. 227-296.

Hernández Jorge, M., «Marcuse, Heidegger y Dilthey: a propósito de la historicidad», en *Revista Laguna,* 2002, núm. 11, págs. 152-159.

Honneth, A., «Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule», en *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft,* Berlín, Westdeutscher Verlag, núm. 4, 2003, págs. 496-504.

Hoyos, G., «Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse», en *Ideas y valores,* vol. 57:3, 1980, páginas 3-22.

Jansen, P.-E., *Die subjektive politische Erfahrung bricht die geschichtliche Objektivität. Verschiedene Bausteine des frühen Marcuseshen Denkens (1928-1933),* Fráncfort del Meno, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Magister Arbeit (manuscrito, cortesía del autor), 1990.

— «Marcuses Habilitationverfahren — eine Odyssee», en P.-E. Jansen (ed.), *Befreiung denken — Ein politischer Imperativ,* Offenbach, Verlag, 2000, 1990, págs. 141-150.

— y Volke, J., «Die unerträgliche schwere des Seins: der Fall Heidegger», en *Links,* núm. 215, 1988, págs. 20-27.

Jay, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt,* Madrid, Taurus, 1974, págs. 128-142.

Kätz, B., *Herbert Marcuse and the Art of Liberation,* Londres, Verso, 1982.

Kellner, D., *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism,* Berkeley, University of California Press, 1984.

Magnet, J., «El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer», en *Eikasia. Revista de Filosofía,* núm. 49, 2013, págs. 225-240.

Maiso, J., «¿Revitalizar a Marx desde Heidegger? Sobre la primera edición en español de los escritos tempranos de Herbert Marcuse», en *Isegoría,* núm. 46, 2012, págs. 327-332.

McCarthy, Th., «Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro», en Th. McCarthy, *Ideales e ilusiones,* Madrid, Tecnos, 1992, págs. 92-106.

Piccone, P., «Phenomonological Marxism», en *Telos,* 1971, núm. 9, págs. 3-31.

Piccone, P. y Delfini, A., «Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism», en *Telos,* 1970, núm. 6, págs. 36-46.

Pippin, R., «Marcuse on Hegel and Historicity», en *The Philosophical Forum,* 1985, vol. XVI, núm. 3, págs. 180-206.

REGEHLY, Th., «Übersicht über die "Heideggeriana" im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main», en *Heidegger Studies,* vol. 7, 1991, págs. 179-209.

RODRÍGUEZ, R., «Exégesis y diatribas», en *Revista de Libros,* núm. 168, 2010, págs. 24-6.

ROMERO, J. M., «Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación», en J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica,* Madrid, Plaza y Valdés, 2010, págs. 7-68.

— «¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse», en H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931,* Barcelona, Herder, 2011, págs. 9-35.

— «La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse», en *Pensamiento,* vol. 69, núm. 259, 2013, págs. 331-350.

RUSCONI, G. E., *Teoría crítica de la sociedad,* Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969, págs. 247-348.

SCHMIDT, A., «Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse», en J. Habermas (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse,* Barcelona, Anagrama, 1969, págs. 18-49.

— «Herbert Marcuse – Versuch einer Vergegenwärtigung seiner sozialphilosophischen und politischen Ideen», en Institut für Sozialforschung (ed.), *Kritik und Utopie im Werk Herbert Marcuse,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1992, págs. 11-50.

WOLIN, R., «Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas», en R. Wolin, *Los hijos de Heidegger,* Madrid, Cátedra, 2003, págs. 201-251.

— «Introduction: What is Heideggerian Marxism», en H. Marcuse, *Heideggerian Marxism,* Lincon y Londres, University of Nebraska Press, 2005, págs. xi-xxx.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Herbert Marcuse	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
1898 — Nace el 19 de julio en Berlín, en el seno de una familia judía plenamente asimilada a las tradiciones alemanas.	**1898** — Tratado de París y liquidación del imperio colonial español. — Asesinato de la Emperatriz de Austria. — Fundación de *Acción Francesa,* movimiento precusor del fascismo.	**1898** — Los Curie descubren el radio. Manifiesto de Zola sobre el «caso Dreyfus». — *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900). *La interpretación de los sueños* de Freud (1900).
1914-1918 — En 1918 es miembro por un breve periodo del consejo de soldados de Berlín-Reinickendorf. A continuación ingresa en el SPD (Partido Socialdemócrata Alemán).	**1914-1918** — Primera Guerra Mundial. — Revolución Rusa (1917).	**1914-1918** — *Del sentimiento trágico de la vida* de Unamuno (1913). Teoría generalizada de la relatividad de Einstein (1915).
1919 — Tras el asesinato de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, con la complicidad del ministro socialdemócrata Gustav Noske, abandona el Partido Socialdemócrata y decide dedicarse a sus estudios.	**1919** — Tratado de Versalles y fundación de la Sociedad de Naciones. — Mussolini funda las *Fasci di Combattimento* y las *squadre d'azione.* — Victoria electoral en Francia del «bloque nacional». — Levantamiento espartaquista («Guardia Roja») en Berlín, que se extiende a Baviera y otros lugares.	**1919** — Walter Gropius funda la *Bauhaus.* — *La crisis del humanismo* de Ramiro de Maeztu.

Vida y obra de Herbert Marcuse	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
1922 — Tras estudiar Germanística, Economía y Filosofía en las Universidades de Berlín y Friburgo, se doctora en la Universidad de esta última ciudad, donde estudió con Husserl y Heidegger, con una tesis titulada *La novela alemana de artista.* Se advierte en ella la huella de la *Teoría de la novela* del filósofo marxista húngaro Georg Lukács. Tras finalizar sus estudios retorna a Berlín, donde trabaja en una pequeña editorial y en una librería de anticuario.	**1922** — Benito Mussolini alcanza la jefatura del gobierno. Pío XI es proclamado Papa. — Stalin alcanza la Secretaría del PCUS. — Comienza, en 1923, la Dictadura de Primo de Rivera. — La inflación alcanzó en Alemania un punto culminante. — Ocupación francesa del Ruhr (1923)	**1922** — *España invertebrada* de Ortega y Gasset. — *La tierra baldía,* de Eliot. — *Ulises* de Joyce. — *Elegias de Duino* de Rilke (1923). — *Historia y consciencia de clase* de Georg Lukács (1923). — *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein.
1924 — Contrae matrimonio.	**1924** — Golpe de Estado de Hitler y Ludendorf en Múnich (1923), que se salda con un fracaso. — Muere Lenin.	**1924** — *Principios de mecánica cuántica* de Heisenberg. — *La montaña mágica* de Th. Mann. — *Manifiesto del Surrealismo.*

1928 — Retoma su carrera académica como asistente de Heidegger en Friburgo, con el que aspira a realizar su tesis de Habilitación.	**1928** — Asesinato legal (1927) en los EE.UU. de Sacco y Vanzetti. — Construcción de la línea Maginot. — *Viernes Negro* de Wall Street: Crisis económica mundial (1929). — Tratado de Versalles (1929).	**1928** — *Ser y Tiempo* de Heidegger (1927). — *La traición de los intelectuales* de Julien Benda. — *Un perro andaluz,* película de L. Buñuel. — *Romancero gitano* de F. García Lorca.
1932 — Publica su primera obra importante *La ontología de Hegel y los fundamentos de una teoría de la historicidad.* Se trata de su frustrada tesis de Habilitación con Heidegger, que no llegó a defender. La lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx le sugiere una confrontación con este «nuevo» Marx que, bajo la forma de una ensayo titulado «Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico», ve la luz en *Die Gesellschaft,* revista dirigida por Rudolf Hilferding.	**1932** — Abdicación de Alfonso XIII y proclamación de la Segunda República Española (14 de Abril de 1931). — Huelga general en Asturias. — Victoria del Partido Nacional-Socialista en las elecciones de julio en Alemania. — Comienza en Portugal la dictadura de Salazar.	**1932** — *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset (1929). — *Un mundo feliz* de Huxley. — Gödel formula el teorema de la incompletitud de la aritmética (1931). — *El hombre sin atributos* de R. Musil (1930). — *Meditaciones cartesianas* de E. Husserl (1931).

VIDA Y OBRA DE HERBERT MARCUSE	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS Y POLÍTICOS	CONTEXTO CULTURAL
1933 — Ingresa en el Instituto de Investigación Social de Fráncfort, dirigido por M. Horkheimer, y sale ya en enero de 1933 al exilio junto los demás miembros del Instituto a Ginebra (Suiza).	**1933** — Franklin D. Roosevelt elegido Presidente de los EEUU Comienza el *New Deal.* — Hitler, canciller de Alemania. — Comienza el abandono de Alemania, camino del exilio, por parte de los miembros de la Escuela de Fráncfort. — Conferencia económica internacional en Londres.	**1933** — Heidegger es nombrado rector de la Universidad de Friburgo. — *La condición humana,* de Malraux. — Ortega y Gasset dicta en la Universidad de verano de Santander el curso *Meditación de la técnica.*
1934-1940 — En 1934 se desplaza, junto al grueso del Instituto de Investigación social, a los Estados Unidos, y continuará como miembro del mismo hasta 1942. Prosigue su reconstrucción crítica del pensamiento de Hegel, al que «rescata» de las lecturas autoritarias de su obra.	**1934-1940** — Revolución de Asturias. — Noche de los cuchillos largos en Alemania. — Golpe de Estado del 18 de julio de 1936 en España. La Guerra Civil durará hasta 1939. — Alemania invade Polonia (1939). — Pío XII es elegido Papa (1939). — Manifiesto del *Committe for Cultural Freedom,* del que es presidente honorario John Dewey, en el que se denuncia el avance del totalitarismo en el mundo. — Segunda Guerra Mundial (1939).	**1934-1940** — *Donde habite el olvido* de Luis Cernuda. — Chadwick descubre el neutrón. — *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl. — *Tiempos modernos,* película de Charles Chaplin (1936). — *La náusea* de Sartre (1938). — Comienzan a publicarse los *Elementos de matemática* del grupo Bourbaki.
1941-1950 — Desde 1942 trabaja en el Departamento de Estudios Estratégicos y en el Departamento de Estado. En 1941 ve la luz en Nueva York, en lengua inglesa, *Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social.*	**1941-1950** — Churchill, Primer ministro británico (1940). — Alemania invade la URSS (1941). — La aviación japonesa bombardea Pearl Harbour. Estados Unidos entra en guerra. — Derrota del Tercer Reich, conferencia de Yalta y fundación de las Naciones Unidas (1945). — Proclamación del Estado de Israel (14 de Mayo de 1948). — Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). — Revolución China (1949).	**1941-1950** — *El ser y la nada* de Sartre (1943). — *El círculo de tiza caucasiano* de Bertoldt Brecht (1945). — *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl R. Popper (1945). — *Dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer* (1947). — *Doktor Faustus* de Th. Mann (1947). — *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt (1948).
1951-1953 — Trabaja como profesor en el Instituto Ruso de las Universidades de Columbia y Harvard.	**1951-1953** — Comienza la «caza de brujas» anticomunista del senador norteamericano McCarthy. — Churchill nombra a su Primer Ministro.	**1951-1953** — *Memorias de Adriano,* de Marguerite Yourcenar. — *El inconformista,* de Moravia. — *Esperando a Godot* de Beckett (1952).

Vida y obra de Herbert Marcuse	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
	— Finaliza la guerra de Corea (1953). — Muere Stalin (1953).	— *Investigaciones filosóficas* de L. Wittgenstein (1953).
1954-1965 — Profesor en la Brandeis University de Boston hasta su traslado, en 1965, a la Universidad de California, en San Diego, en la que desarrollará la mayor parte de su carrera docente. En 1955 publica *Eros y civilización;* en 1958 *El marxismo soviético;* en 1964 *El hombre unidimensional* y en 1965, en colaboración con R. P. Wolff y Barrington Moore Jr., *Crítica de la tolerancia pura.*	1954-1965 — Los acuerdos de Ginebra sellan la división de Vietnam (1954). — Pacto de Varsovia (1955). — Creación de la CEE (1957). — Conferencia de Bandung (1955). — Los soviéticos lanzan los primeros satélites artificiales (1957). — Fidel Castro entra en 1959 en La Habana. — Se constituye, en 1960, la OPEP. — Se construye en 1961 el Muro de Berlín. — Crisis de los misiles entre Cuba y EEUU (1962). — John F. Kennedy es asesinado en Dallas. — Comienza en 1964 la guerra de Vietnam. — La liga de Estados Árabes crea en 1964 la OLP.	1954-1965 — *El arte de amar,* de Erich Fromm (1956). — *La revolución copernicana* de T. S. Kuhn (1957). — *La lógica de la investigación científica* de K. R. Popper (1959). — *La estructura de las investigaciones científicas* de T. S. Kuhn (1962). — *¿Qué es un acto de habla?* de J. Searle (1965). — *Verdad y método* de H. G. Gadamer (1960).
1968-1970 — La creciente agitación estudiantil en las principales universidades europeas y americanas pone en un primer plano el nombre de Marcuse. Su influencia es muy grande y sus ideas, orientadoras de la revuelta de toda una generación, son debatidas en los principales foros internacionales. Publica en 1967 *El final de la utopía* —cuya edición española corrió a cargo de Manuel Sacristán— y en 1969 *Un ensayo sobre la liberación.* En 1968, *Negaciones: ensayos de teoría crítica.*	1968-1970 — Muere Ernesto «Che» Guevara en 1967. — Mao inicia en 1967 la revolución contracultural en China. — Mayo de 1968 y Primavera de Praga de ese mismo año. — Daniel Cohn-Bendit, líder estudiantil, es expulsado de Francia. — Golda Meir asume en 1969 la jefatura del gobierno de Israel. — Sirinovo Bandarainake gana las elecciones celebradas en Ceilán (Sri Lanka).	1968-1970 — *Para una crítica de la razón instrumental* de M. Horkheimer (1967). — *Dialéctica negativa* de Adorno (1966). — *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault (1966). — *Conocimiento e interés* de J. Habermas (1968). — *La falsación y la metodología de los programas de investigación científica* de I. Lakatos (1970). — *Contra el método* de P. K. Feyerabend (1970).
1971-1979 — Convertido en el filósofo oficial de la «contracultura» y mentor de nuevas formas de protesta, Marcuse prosigue su carrera publicística con obras como *Contrarrevolución y revuelta* (1972), *Psicoanálisis y política* (1970) y *La dimensión estética* (1977). Fallece en 1979 en la localidad alemana de Starnberg, tras una corta enfermedad, donde	1971-1979 — La inestabilidad en el Ulster culmina en el «domingo sangriento» (1972). — La guillotina es usada por última vez como forma de ejecución legal en Francia (1972). — Nixon se ve obligado a dimitir a causa del escándalo de Watergate (1974). — Fin de la guerra de Vietnam (1975). — Muerte de Franco (1975). — Guerra civil en el Líbano (1976).	1971-1979 — Habermas es nombrado director del Instituto Max Planck de Sternberg. — *Vigilar y castigar* de Michel Foucault (1975). — *¿Tener o ser?* de Enrich Fromm (1976). — *La razón sin esperanza* de Javier Muguerza (1979). — *La filosofía y el espejo de la naturaleza de R. Rorty* (1979).

VIDA Y OBRA DE HERBERT MARCUSE	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS Y POLÍTICOS	CONTEXTO CULTURAL
se encontraba invitado por Habermas al Instituto Max Planck. Murió como ciudadano de Estados Unidos.	— Margaret Thatcher es elegida Primera Ministra de Gran Bretaña. — El frente sandinista de liberación nacional pone fin a la dictadura de Somoza en Nicaragua (1979). — Khomeiny toma el poder en Irán y proclama la República Islámica (1979).	— *Lenguaje y silencio* de G. Steiner (1976).

SOBRE MARX Y HEIDEGGER

Escritos filosóficos

(1932-1933)

1

Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico (1932)[1]

La publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx del año 1844[2] tiene que convertirse en un acontecimiento decisivo en la historia de la investigación sobre Marx. Estos *Manuscritos* podrían colocar sobre un nuevo suelo la discusión sobre el origen y el sentido originario tanto del materialismo histórico como de toda la teoría del «socialismo científico»; posibilitan además un planteamiento más fructífero y más rico en perspectivas de la cuestión de las relaciones efectivas entre Marx y Hegel.

---

[1] Este artículo fue publicado originariamente en *Die Gesellschaft*, vol. IX, 1932, págs. 136 y sigs. y reeditado en H. Marcuse, *Schriften*, vol. 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, págs. 505-555. [*N. del T.*].

[2] Volumen 3 de la Primera Parte de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Han sido publicados casi simultáneamente bajo el título *Nationalökonomie und Philosophie* [Economía política y filosofía] en la edición de bolsillo de Kröner, volumen 91 (K. Marx, *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften I* [El materialismo histórico. Los escritos juveniles I]), págs. 283 y sigs. En esta edición falta la parte impresa en la *Gesamtausgabe* en págs. 29-94 como *Primer Manuscrito* que, para la comprensión del conjunto, resulta prácticamente superfluo. La lectura del texto se aparta en numerosos lugares de la *Gesamtausgabe*.

No solo el carácter fragmentario de los *Manuscritos* (parecen haberse perdido partes extensas, la investigación se interrumpe frecuentemente en los lugares decisivos; en ningún lugar aparecen formulaciones listas para la impresión) exige una interpretación detallada, que sobrepase continuamente los pasajes sueltos hacia la conexión del todo, también las exigencias objetivas que el texto plantea al lector son extraordinariamente altas. Pues se trata, para anticiparlo ya, de una crítica y fundamentación filosóficas de la economía política[3] en el sentido de una teoría de la revolución.

Hay que resaltar desde el comienzo las dificultades, porque se debe evitar el peligro de que de nuevo también estos manuscritos sean *tomados demasiado a la ligera* y sean precipitadamente colocados en las casillas y esquemas usuales de la investigación sobre Marx, un peligro que está tanto más próximo en cuanto que aquí se encuentran reunidas ya todas las categorías conocidas de la posterior crítica de la economía política. Pero en los *Manuscritos económico-filosóficos* se pone de manifiesto —claramente como nunca antes— el sentido originario de las categorías fundamentales y podría volverse necesario revisar, a la luz de los orígenes, la interpretación corriente de la posterior formulación de la crítica. Que no basta aquí con traer a colación la conocida tesis de un desarrollo de Marx desde una base filosófica de la teoría a una económica, quizá lo deje claro una presentación provisional de estos *Manuscritos*.

[3] La expresión que utiliza Marx en los Manuscritos y a la que se atiene Marcuse en su comentario es «Nationalökonomie», que hace referencia a la economía clásica de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, de A. Smith a D. Ricardo fundamentalmente. Esta corriente también fue conocida con la calificación de «Politische Ökonomie», y con tal expresión la adoptó Marx mismo posteriormente como objeto de su crítica en sus obras fundamentales. Por todo ello, y para converger con la traducción castellana de los Manuscritos que asumimos aquí como referente (véase nota siguiente), traducimos aquella expresión por «economía política». [*N. del T.*].

Se trata de una crítica *filosófica* de la economía política, pues las categorías fundamentales de la teoría marxiana (por ejemplo, trabajo, objetivación, alienación [*Entfremdung*], superación, propiedad) se forman aquí a partir de una enérgica confrontación con la filosofía hegeliana; y no de manera que el «método» de Hegel sea asumido una vez transformado y se le confiera vida al colocarlo en un nuevo contexto, sino que retrocediendo a la base misma de la problemática de la filosofía hegeliana (que es lo que primeramente fundamenta el método) se apropia de su contenido genuino y extrae de él sus consecuencias. La gran importancia de los nuevos manuscritos reside también en el hecho de que son el primer documento de la confrontación explícita de Marx con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, es decir, con la «fuente verdadera y secreto de la filosofía hegeliana» (pág. 153 [185])[4].

Si la confrontación con la problemática filosófica básica de Hegel ha pasado a formar parte de esta manera de la fundamentación misma de la teoría marxiana, entonces se vuelve insostenible el discurso acerca de que esa fundamentación habría efectuado una transformación del fundamento filosófico en un fundamento económico, de tal manera que en su posterior figura (económica) la filosofía habría sido sobrepasada, incluso «eliminada» de una vez por todas. Más bien la fundamentación lleva consigo el sustento filosófico en *todas* sus etapas, a lo cual no se opone que su sentido y meta no sean de ningún modo puramente filosóficos, sino prácticos-revolucionarios: el derrocamiento de la sociedad capitalista por el proletariado económica y políticamente combativo. Es esto lo que hay que ver y comprender: que la economía y la

[4] En las citas de Marx, a continuación de las referencias a la paginación de la edición de la obra de Marx utilizada por Marcuse coloco la referencia a las páginas de la siguiente edición castellana: K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía,* Madrid, Alianza, 1968. [*N. del T.*].

política se han convertido, debido a una determinada interpretación filosófica de la esencia humana y de su realización histórica, en la *base* económico-política de la teoría de la revolución. La relación, muy compleja y solo clarificable mediante un análisis de la situación original del materialismo histórico, entre teoría filosófica y económica, por un lado, y esta misma teoría en su remisión a la praxis revolucionaria, por otro, puede resultar quizá más fácilmente comprensible una vez realizada la interpretación de los *Manuscritos económico-filosóficos* (que aquí solo podemos comenzar). Para una comprensión preliminar puede sostenerse, aunque de manera algo ruda y estereotipada, que la crítica revolucionaria de la economía política está en sí misma fundamentada filosóficamente, al igual que, por otro lado, la filosofía que la fundamenta porta ya consigo la praxis revolucionaria. La teoría es en sí misma una teoría práctica; la praxis no se encuentra solo y primeramente al final, sino ya al comienzo de la teoría, sin que por ello se entre en un terreno extraño y externo a la teoría.

Tras estas observaciones introductorias, comencemos con una caracterización del contenido completo de los *Manuscritos*.

Marx mismo definió su tarea como la *crítica de la economía política,* a saber, como su crítica «positiva» (pág. 34 [48]); por lo tanto, una crítica que, con la mostración de la inadecuación objetiva y los fallos de la economía política, expone al mismo tiempo los fundamentos para su construcción adecuada a la cosa. La crítica positiva de la economía política es como tal una *fundamentación* crítica de la economía política. En el seno de esta crítica, la idea de economía política es transformada completamente: se convierte en una ciencia de las condiciones necesarias de la revolución comunista. Y esa revolución misma significa —más allá de todo cambio económico radical— una revolución de la historia completa del hombre y de su destino:

> Este comunismo es [...] la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución (pág. 114 [143]).

Está claro: si la crítica de la economía política puede alcanzar tal significado central, entonces la economía política no puede ser desde el principio objeto de la crítica en cuanto una ciencia cualquiera o un campo científico cualquiera, sino en cuanto expresión científica de una problemática que abarca al ser humano completo. Por lo tanto, en primer lugar tenemos que ver con más detalle *en cuanto qué* es objeto de la crítica la economía política.

La economía política es objeto de la crítica en cuanto justificación o encubrimiento científicos de una «alienación» y «desvalorización» totales de la realidad humana tal como la presenta la sociedad capitalista, es decir, en cuanto ciencia que toma como objeto a los hombres como algo «deforme» (pág. 109 [137]), cuya existencia completa está determinada por la «separación de trabajo, capital y tierra», por una inhumana división del trabajo, por la competencia, la propiedad privada, etc. (pág. 81 [103]). Esta economía política es la sanción científica de la inversión del mundo humano sociohistórico en un mundo extraño de dinero y mercancías, contrapuesto a los hombres como poder hostil, en el cual la mayor parte de la humanidad existe tan solo como trabajador «abstracto» (arrancado de la realidad de la existencia [*Dasein*] humana), separado del objeto de su trabajo y obligado a venderse a sí mismo como mercancía.

Partiendo de esta «enajenación» [*Entäußerung*] del trabajador y del trabajo, la realización de todas las «fuerzas esenciales» humanas se ha convertido en una completa «desreali-

zación»; el mundo objetivo ya no es «verdadera propiedad humana», de la que se apropia el hombre mediante una «actividad libre», y ámbito de la actividad y de la confirmación libres de la completa naturaleza humana, sino un mundo de cosas en propiedad privada, poseídas, utilizables y cambiables, a cuyas leyes aparentemente inalterables está sometido el hombre mismo —brevemente: una universal «dominación de la materia muerta sobre los hombres» (pág. 77 [100]).

Todo este estado de cosas, habitualmente descrito mediante los lemas «enajenación», «alienación» y «cosificación», es un componente bien conocido de la teoría marxiana; pero de lo que se trata precisamente es de ver cómo y desde dónde interpreta Marx tal estado de cosas aquí, en los orígenes de la teoría.

Marx dice al comienzo de la crítica positiva de la economía política, ahí donde se hace cargo del estado de cosas de la enajenación y de la alienación: «Nosotros partimos de un hecho de la economía política, de un hecho actual» (pág. 82 [105]). Pero, ¿constituyen la enajenación y la alienación un «hecho de la economía política», como es el caso de la renta del suelo o del precio de las mercancías en su dependencia de la oferta y la demanda o de alguna otra «ley» del proceso de producción, consumo y circulación?

Para la economía política criticada aquí, la enajenación y la alienación como tales no constituyen *ningún* hecho (el estado de cosas descrito es incorporado en su teoría bajo un título completamente diferente); para la economía política socialista se «da» ese hecho solo y primeramente en cuanto dicha economía se encuentre sobre la base elaborada por Marx en el marco de los presentes esbozos. Tenemos que preguntar por tanto: ¿qué tipo de hecho es este (puesto que se diferencia esencialmente de todos los demás hechos de la economía política) y sobre qué base se vuelve visible y describible como hecho?

Parece que, en principio, la mostración del estado de cosas de la enajenación y de la alienación se mueve por completo sobre la base de la economía política tradicional y sus teoremas; pues significativamente Marx distribuye al comienzo la investigación bajo los tres conceptos tradicionales de la economía política: «salario», «beneficio del capital» y «renta del suelo» (véase pág. 39 [45]). Pero resulta más significativo y apunta en una nueva dirección que esta división tripartita de la redacción estalle y sea abandonada muy pronto:

> Desde la pág. XII la estructura tripartita y los encabezamientos pierden por completo toda relevancia, el texto es escrito ininterrumpidamente por encima de las tres divisiones y ha recibido por nosotros el título, conforme a su contenido, de «Trabajo alienado» (el editor ruso, pág. 38 [45]).

El concepto de trabajo quebranta por tanto, en su desarrollo, el marco recibido del planteamiento del problema; bajo ese concepto la discusión se amplía y descubre el nuevo «hecho», el cual se convierte luego en la base de la ciencia de la revolución comunista. Por lo tanto, la interpretación debe comenzar con el concepto marxiano de trabajo.

Cuando Marx describe el modo existente de trabajo y la forma de existencia del trabajador en la sociedad capitalista (su separación total respecto de los medios de producción y de los productos del trabajo convertidos en mercancías, la determinación del salario en torno al mínimo que posibilita la existencia puramente física y el desprendimiento del trabajo —ejercido en cuanto «trabajo forzado» al servicio del capitalista— de la «realidad humana» del trabajador), todos estos caracteres podrían señalar todavía en sí mismos meros hechos de la economía política. Esta impresión parece venir confirmada por el hecho de que Marx obtiene el concepto de «propiedad privada», es decir, el concepto fundamental de la economía política tradicional, «mediante el análisis, partiendo del concepto de trabajo enajenado» (pág. 91 [117]).

Pero cuando consideramos más detalladamente la caracterización del trabajo enajenado, se pone de manifiesto algo curioso: lo que es señalado con ello no es solo un estado de cosas económico, sino una alienación del hombre, una desvalorización de la vida, una inversión y una pérdida de la realidad humana. En el pasaje en que se refiere a esto, Marx realiza la siguiente identificación: «El concepto de trabajo enajenado, es decir, del hombre enajenado, del trabajo alienado, de la vida alienada, del hombre alienado» (pág. 91 [116]).

Se trata por tanto de un estado de cosas que afecta al hombre en cuanto hombre (y no solo en cuanto trabajador, sujeto económico o algo parecido), de un acontecer no solo en la historia económica, sino en la historia del hombre y de su realidad. En el mismo sentido, se afirma de la propiedad privada:

> Comoquiera que la propiedad privada es solo la expresión sensible del hecho de que el hombre se hace objetivo para sí y, al mismo tiempo, se convierte más bien en un objeto extraño e inhumano, [...] la superación positiva de la propiedad privada es por consiguiente [...] la apropiación sensible de la esencia y de la vida humanas (págs. 117 y sigs. [147]).

No se trata de una mera toma de partido por una determinada terminología filosófica cuando Marx habla aquí con tanta frecuencia de «fuerzas humanas esenciales», de «esencia del hombre», cuando él, por ejemplo, denomina a «la existencia objetiva de la industria el libro abierto de las fuerzas humanas esenciales» y quiere captar su «conexión con la esencia del hombre» (pág. 121 [151]) o cuando transcribe, como en el pasaje citado arriba, el trabajo y la propiedad privada en conceptos *filosóficos*. Por ello, la interpretación va a tratar de poner en claro que toda esta crítica y fundamentación de la economía política ha crecido explícitamente sobre suelo filosófico y en una confrontación filosófica, que su definición filosófica de los conceptos no puede ser considerada algo así como un residuo abandonado posteriormente o como disfraces de los que se pueda despojar. Sobre el fundamento de una idea de esencia del hombre y de su realización, que Marx formula en confrontación con Hegel, un hecho económico aparece en cuanto tal como la inversión de la esencia humana, como la pérdida de la realidad humana; —*solo sobre este fundamento* es capaz de convertirse un hecho económico en la base real de una revolución realmente transformadora de la esencia del hombre y de su mundo.

Vamos a tratar de mostrar que el trabajo enajenado y la propiedad privada —los conceptos fundamentales de la crítica— fueron asumidos y criticados desde el principio no solo como conceptos de la economía política, sino como conceptos de un acontecer decisivo en la historia humana, y que en concordancia con ello la «superación positiva» de la propiedad privada, como verdadera apropiación de la realidad humana, revoluciona la historia completa del hombre. Justamente porque la economía política burguesa no tiene a la vista la esencia del hombre y su historia y, por lo tanto, en un sentido profundo no es una «ciencia del hombre», sino de seres deshumanizados y de un mundo inhumano de cosas y mercancías, tiene que ser subvertida desde sus fundamentos a través de la crítica: ella no llega a ver en absoluto su objeto propio, los hombres. Y por la misma razón el «comunismo grosero e irreflexivo» (pág. 112 [141]) recibe una crítica igualmente dura: puesto que él tampoco se ubica en la realidad del ser humano, puesto que solo se mueve sobre el fundamento económico del mundo de cosas y de hechos, permanece en el interior mismo de la «alienación». Ese comunismo solo pone en el lugar de la propiedad privada individual «la propiedad privada general» (pág. 111 [140]); quiere aniquilar todo

> lo que no es susceptible de ser poseído por todos como propiedad privada; quiere prescindir de forma violenta del talento, etc. La posesión física inmediata representa para él la finalidad única de la vida y de la existencia; el destino del obrero no es superado, sino extendido a todos los hombres (págs. 111 y sigs. [141]).

Las objeciones que han sido dirigidas hasta el día hoy siempre de nuevo de manera irreflexiva contra el economicismo absoluto de la teoría marxiana, se las ha planteado ya aquí Marx mismo al comunismo burdo combatido por él: este es para él solo la simple «negación» del capitalismo y como tal se sitúa en el mismo plano que él —un plano que Marx quiere desmontar definitivamente.

Antes de comenzar con la interpretación hay que rechazar todavía un evidente malentendido. Cuando aquí consideramos la crítica marxiana de la economía política y su fundamentación de la teoría revolucionaria como *filosóficas,* esto no significa que se trate en ellas de asuntos filosóficos «meramente teóricos», a través de los cuales se cimentan, por así decirlo, la situación histórica concreta (del proletariado en el capitalismo) y su praxis. Más bien es la situación histórica concreta y la praxis que la subvierte el punto de partida, el fundamento y la meta de la investigación. Y si ahora la situación y la praxis son vistas bajo el aspecto de la historia de la esencia del hombre, este aspecto hace aún más agudo y cortante el carácter candentemente práctico de la crítica: que la sociedad capitalista pone en cuestión no solo hechos y objetos económicos sino la «existencia» completa del hombre, la «realidad humana», aquí reside para Marx el fundamento jurídico decisivo de la revolución proletaria como revolución *total y radical,* que excluye incondicionalmente toda transformación solo parcial o «evolución». Un fundamento jurídico que no se encuentra fuera o detrás de la enajenación y la alienación —sino que reside precisamente en esta enajenación y alienación mismas. Todos los intentos de apartar y encubrir púdicamente el contenido filosófico de la teoría marxiana ponen de manifiesto un desconocimiento completo del suelo histórico originario de esta teoría; todos ellos parten de una separación esencial entre filosofía, economía y praxis revolucionaria, separación que es producto de la cosificación combatida precisamente por Marx y que Marx ha sobrepasado ya en el enfoque de su crítica. —Comencemos ahora con la interpretación del concepto de trabajo.

I

En la sociedad capitalista el trabajo no produce solo mercancías (es decir, bienes vendibles libremente en el mercado), sino que produce también «al trabajo mismo y al obrero como mercancías», a saber, el trabajador se convierte en «una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce» (págs. 82 y sigs. [105]). No es solo que el trabajador pierda el producto de su propio trabajo y por lo tanto produzca objetos extraños para hombres extraños, no es solo que con la progresiva división y tecnificación del trabajo el trabajador «se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y un vientre» (pág. 42 [54]) —el trabajador tiene incluso que «venderse a sí mismo y a su humanidad» (pág. 44 [57]), volverse él mismo una mercancía para poder existir como sujeto físico. De esta manera, el trabajo en lugar de ser una exteriorización del hombre completo, se ha convertido más bien en una «enajenación», en lugar de ser una realización plena y libre del hombre, se ha tornado una «desrealización» total: «hasta tal punto aparece como desrealización, que el trabajador es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición» (pág. 83 [106]).

Hay que subrayar que en esta caracterización del «hecho económico-político» del trabajo enajenado se quebranta

continuamente la mera descripción efectuada por la economía política: la «situación» económica del trabajo repercute en la «existencia» (pág. 41 [52]) del hombre trabajador; la enajenación y alienación del trabajo afectan, más allá de la esfera de las relaciones económicas, a la esencia y realidad del hombre «en cuanto hombre», y solo por ello puede recibir la pérdida del objeto del trabajo un significado tan central. Marx manifiesta esto con toda claridad cuando considera el hecho citado como la «expresión» de un estado de cosas más general:

> Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo (pág. 83 [105]).

Y cuando dice: «En el hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto extraño, se encuentran todas las consecuencias» de la forma económica capitalista (ibíd. [106]). Por lo tanto: en un determinado comportamiento del hombre (en cuanto trabajador) respecto al objeto (de su trabajo) *se funda* el hecho económico de la enajenación y la alienación[5]. Hay que entender ahora el «trabajo enajenado» en el sentido de tal comportamiento del hombre respecto al objeto, y no como mero estado de cosas económico:

[5] La «cosificación» designa el estado general de la «realidad humana», tal como resulta de la pérdida del objeto del trabajo, de la enajenación del trabajador y tal como ha encontrado su expresión «clásica» en el mundo capitalista del dinero y de la mercancía. Por lo tanto, hay que distinguir claramente la cosificación de la objetivación (que será discutida con más detalle abajo): la cosificación es un determinado *modo* de objetivación (a saber, «alienado», «no verdadero»).

> La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como una cosa extraña y hostil (págs. 83 y sigs. [106]).

Y se muestra después que también el hecho económico de la «propiedad privada» *se funda* en el estado de cosas del trabajo enajenado entendido como comportamiento del hombre: «La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo» (pág. 91 [116]).

Aquí parece haberse producido una sorprendente inversión «idealista» de la situación real: se funda un hecho económico en un concepto general, en el comportamiento del hombre respecto al objeto. La «propiedad privada resulta por tanto del análisis a partir del concepto de trabajo enajenado» (ibíd. [117]) —¡así escribe Marx y no acaso Hegel!—. En tal aparente inversión se expresa en principio uno de los descubrimientos decisivos de la teoría marxiana: la ruptura que supone pasar del hecho económico a los factores humanos, del «hecho» a la «acción», la captación de la «situación» petrificada y de su legalidad cósica, sustraídas al poder humano, en el *movimiento de su desarrollo histórico,* fuera del cual han caído y se han solidificado (cfr. la introducción programática del nuevo planteamiento de la cuestión en pág. 93, ad 2 [118-119]). Aquí no podemos entrar en el significado revolucionario de este método. Vamos a seguir a continuación la línea de problemas indicada al principio.

Si en el concepto de trabajo enajenado se ha concebido un comportamiento del hombre respecto al objeto (y, tal como vamos a ver, respecto a sí mismo), entonces hay que concebir también en el concepto de trabajo en cuanto tal un

comportamiento humano (y no una situación económica). Y si la enajenación del trabajo significa una desrealización y alienación totales del ser humano, entonces hay que captar el trabajo mismo como la exteriorización y realización en sentido propio del ser humano. Pero esto significa de nuevo, que el trabajo es colocado como categoría *filosófica*.

A pesar de lo expuesto hasta el momento, podríamos temer emplear el término, del que se ha abusado tanto, de ontología en conexión con la teoría marxiana, si Marx mismo no lo hubiera usado aquí expresamente: así, sostiene que solo «por la mediación de la propiedad privada, se constituye la esencia *ontológica* de la pasión humana, tanto en su totalidad como en su humanidad» (pág. 145 [177])[6], y dice sobre ello que «las sensaciones, pasiones, etc., del hombre son no solo determinaciones antropológicas [...] sino verdaderamente afirmaciones ontológicas del ser (naturaleza)» (ibíd. [176])[7].

A pesar de que casi todas las determinaciones positivas que Marx da del trabajo son planteadas como contraconceptos respecto a la determinación del trabajo *enajenado,* en ellas se pone claramente de manifiesto el carácter ontológico de ese concepto. Vamos a seleccionar tres de las formulaciones más importantes: «El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado» (pág. 157 [190]), es el «acto de autoproducción o de autoobjetivación del hombre» (pág. 168 [201]), es «la actividad vital, la vida productiva misma» (págs. 87 y sigs. [111]). Estas tres formulaciones podrían remitir también al concepto on-

[6] Subrayado mío (HM).

[7] Cfr. el pasaje de Feuerbach que seguramente sirve de base a la frase citada: «Los sentimientos humanos no tienen un significado antropológico, empírico, en el sentido de la vieja filosofía trascendente, tienen un significado metafísico, ontológico» (L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Principios de la filosofía del futuro], §33; *Sämtliche Werke,* II, 1846, pág. 324).

tológico de trabajo de Hegel, aunque no se encuentren en el marco de una confrontación expresa de Marx con Hegel[8]. De hecho, el concepto fundamental de la crítica marxiana, el concepto de trabajo enajenado, se configura en confrontación con la categoría de objetivación [*Vergegenständlichung*] de Hegel, que es desarrollada por primera vez en el concepto de trabajo en *Fenomenología del espíritu*[9]. Los *Manuscritos económico-filosóficos* ofrecen la prueba directa de que la teoría marxiana arraiga en el centro de la problemática filosófica de Hegel.

De este análisis del trabajo vamos a tomar en principio lo siguiente. El trabajo es el «acto de autoproducción del hombre», es decir, la actividad mediante la cual y en la cual el hombre se convierte propiamente en aquello que él es en cuanto hombre, según su esencia —a saber, de tal modo que su devenir y su ser son *para él mismo,* que él se *sabe* y se «contempla» tal como es (es el «devenir para sí» del hombre). El trabajo es actividad consciente, sapiente: en el trabajo el hombre se comporta respecto a sí mismo y respecto al objeto de su trabajo; él no está unificado inmediatamente con el trabajo, sino que puede en cierto modo contraponerse y oponerse a él (por lo cual, tal como veremos aún, el trabajo humano, en cuanto producir «universal» y «libre» se diferencia esencialmente del producir «inmediato», por ejemplo, del animal que construye nidos). La afirmación de que el hom-

[8] Cfr. por ejemplo, «Por medio del trabajo llega [el ser-para-sí, HM] a sí mismo» —en el trabajo la conciencia del trabajador sale «fuera de ella misma hacia el elemento del permanecer», en la acción de trabajar la conciencia, «en cuanto que forma de cosas elaboradas, deviene [...] un objeto»; Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke,* II, págs. 148-150 [*Fenomenología del espíritu,* Madrid, Abada, 2010, págs. 269-271].

[9] Sobre esta relación cabe remitir a la detallada interpretación del concepto de trabajo de Hegel en mi libro *La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad.* Cfr. la definición del trabajo por parte de Hegel en las recientemente editadas *Jenenser Realphilosophie,* II (Leipzig, 1931, especialmente, págs. 213 y sigs.).

bre es en el trabajo objetivamente «para sí» se encuentra en una estrecha relación con esta segunda afirmación: que el hombre es un ente «objetivo», más exactamente, «objetivado». El hombre solo puede realizar su esencia cuando se realiza en cuanto *objetivo,* es decir, al producir mediante sus «fuerzas esenciales» un mundo objetivo «externo», «material», en cuya elaboración (en el sentido más amplio) él es real. «La producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente» (pág. 88 [112]): en esta actividad se muestra el hombre tal como él es según su «género», en cuanto ser humano a diferencia de los seres animales, vegetales e inorgánicos (el concepto central de objetivación será tratado más abajo). El trabajo, así concebido, es la «afirmación de la esencia» específicamente humana: en él se realiza y se «pone a prueba» el ser del hombre.

De esta manera, la caracterización más provisional y general del concepto marxiano de trabajo ha conducido, más allá de la esfera económica, hacia aquella dimensión en la que el tema de investigación es la esencia humana en su totalidad. La interpretación no puede dar ningún paso más antes de haber delimitado esta dimensión. Ella debe responder, en primer lugar, a la cuestión: ¿desde dónde y cómo son definidos por Marx el ser y la esencia del hombre? La respuesta a esta cuestión constituye el presupuesto para la comprensión de lo que se quiere decir propiamente con el concepto de trabajo alienado y, con ello, para la comprensión de toda la fundamentación de la teoría revolucionaria.

II

En dos pasajes de los *Manuscritos económico-filosóficos* Marx realiza una explícita definición del hombre que esboza la totalidad de su ser: en las páginas 87 a 89 [110-113] y 159

a 163 [193-197]. Aunque se trata solo de un esbozo, estos pasajes señalan de modo suficientemente claro el suelo genuino de la crítica marxiana. Marx denomina repetidas veces (págs. 114, 116, 160 [143, 145, 194]) al comunismo positivo, que efectúa la superación de la alienación y de la cosificación, como «humanismo», lo cual es una indicación terminológica de que para él la «base» es una determinada realización del ser humano. La elaboración de este humanismo, en cuanto constituye la caracterización esencial positiva del hombre, está determinada aquí principalmente por Feuerbach: «la crítica positiva en general, y por tanto también la crítica positiva alemana de la economía política, tiene que agradecer su verdadera fundamentación a los descubrimientos de Feuerbach», «solo de él arranca la crítica positiva, humanista y naturalista», se sostiene ya en el *Prólogo* (pág. 34 [48]); y más tarde se calificará «la fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real» como la «gran hazaña» de Feuerbach (pág. 152 [184]). Sin embargo, en nuestra interpretación no vamos tomar el camino histórico-filosófico, siguiendo el desarrollo del «humanismo» desde Hegel a Marx, pasando por Feuerbach, sino que vamos a intentar desarrollar la problemática a partir del texto mismo de Marx.

> El hombre es un ser genérico no solo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre (pág. 87 [110]).

La definición del hombre como «ser genérico» ha causado mucho mal en la investigación sobre Marx; el pasaje citado es tan valioso porque saca a la luz las fuentes genuinas del concepto marxiano de género. El hombre es un «ser genéri-

co», es decir, un ente que tiene al «género» (el suyo y el de los demás entes) como su objeto. El género de un ente es lo que ese ente es según su «procedencia» y «origen», es el «principio» de su ser, principio que es común a todas las determinidades particulares del ente: lo universal que, en todas las particularidades, se mantiene como lo mismo, la esencia universal de ese ente. Si el hombre puede convertir en objeto suyo el «género» de cada ente, entonces se le puede volver objetiva la esencia universal de cada ente: él puede tener cada ente como lo que es según su esencia. Y precisamente por ello (eso lo expresa la segunda parte de la frase citada) puede *comportarse* libremente respecto a todo ente: no está restringido a la determinidad fáctica respectiva del ente y a su relación inmediata con ella, sino que puede tomar al ente tal como este es en su esencia, más allá de toda determinidad fáctica inmediata; puede reconocer y aprehender las *posibilidades* escondidas en cada ente; puede aprovechar, transformar, modelar, elaborar, hacer avanzar («producir») todo ente según «la medida que le es inherente» (pág. 88 [112]). El *trabajo,* como «actividad vital» específicamente humana, se funda en este «ser genérico» del hombre: presupone el poder-comportarse respecto a lo «universal» de los objetos y a las posibilidades de estos contenidas en dicho universal. Y en el poder-comportarse respecto al *propio* género se funda la *libertad* específicamente humana: la autorrealización, la «autoproducción» del hombre. Mediante el concepto del trabajo libre (del producir libre) se determina de manera más precisa el comportamiento del hombre en cuanto ser genérico respecto a sus objetos.

El hombre es, en cuanto ser genérico, un ser «universal»: *todo* ente se le puede tornar objetivo en su «carácter genérico»; su ser es un comportarse universal respecto a la objetividad. Y, de este modo, lo que para el hombre es algo objetivo «teórico» debe asimilarlo en su praxis y hacerlo objeto de su «actividad vital», elaborarlo. Toda la «naturaleza» es medio de la vida humana, «sustento» del hombre: ella es su *condición previa,* que él debe asimilar y reconfigurar en su actividad. El hombre no puede aceptar simplemente el mundo objetivo o solo conformarse con él; se lo tiene que apropiar; tiene que convertir los objetos de ese mundo, en cierto modo, en órganos de su vida, la cual repercute en y a través de ellos.

> La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser 1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma no es cuerpo humano (pág. 87 [110-111]).

La tesis del carácter de medio de la naturaleza para los hombres no quiere decir solo que el hombre depende de la naturaleza orgánica e inorgánica, como su «medio de subsistencia», para poder en absoluto existir físicamente, que él, bajo la coacción directa de las «necesidades», «produce» (se apropia, elabora, pone a disposición y demás) su mundo objetivo: a saber, como objetos de la alimentación, vestido, vivienda, etc. Expresamente habla aquí Marx de «naturaleza espiritual inorgánica», de «alimentos espirituales», de «vida física y espiritual del hombre» (pág. 87 [111]). Precisamente por ello, la universalidad del hombre es —a diferencia de la limitación esencial del animal— *libertad,* porque el animal produce «únicamente por mandato de la necesidad física inmediata», mientras que el hombre «solo produce realmente liberado de ella» (pág. 88 [112]): el animal se produce solo a sí mismo y «lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente» (ibíd. [ibíd.]). El hombre tiene los objetos no solo como mundo circundante de su actividad vital inmediata y los «elabora» no solo como objetos de sus necesidades inmediatas. Él puede «enfrentarse» a todo objeto y aprovechar sus posibilidades internas y hacerlas efectivas en el trabajo; él puede producir «se-

gún las leyes de la belleza» y no solo según la medida de sus propias necesidades (pág. 88 [112]). En esta libertad, el hombre reproduce «toda la naturaleza», la hace avanzar transformándola y apropiándosela al mismo tiempo con su propia vida, también cuando esa producción no satisface una necesidad inmediata. De este modo, la historia de la vida humana es simultáneamente y esencialmente la historia de su mundo objetivo, de «toda la naturaleza» («naturaleza» entendida siempre en sentido amplio, tal como Marx utiliza este concepto aquí en conexión con Hegel)[10]. El hombre no está *en* la naturaleza, la naturaleza no es su *mundo exterior,* respecto al cual el hombre tendría que salir primero de su interioridad, sino que el hombre *es* naturaleza; la naturaleza es su «exteriorización», «su obra y su realidad» (pág. 89 [112]). Siempre que la naturaleza aparece en la historia humana es «naturaleza *humana*», mientras que el hombre por su parte es siempre también «*naturaleza* humana». Comprendemos ahora provisionalmente en qué medida el «humanismo» realizado es directamente «naturalismo» (págs. 114, 160 [143, 194]).

Sobre la base de la unidad, así alcanzada, de hombre y naturaleza, se desarrolla la decisiva definición de la *objetivación,* por la cual también se define más concretamente el comportamiento específicamente humano respecto a la objetividad, el modo humano de producir en cuanto universalidad y libertad. La objetivación: la definición del hombre como un «ente objetivo» no se añade como algo distinto a la definición de la unidad de hombre y naturaleza, el hombre como un «ente natural», sino que ella es solo la fundación más precisa y profunda de esa unidad. (La objetivación pertenece en cuanto

[10] Cfr. el concepto de «naturaleza inorgánica», en Hegel, *Phänomenologie des Geistes (Werke,* II), pág. 136 [*Fenomenología del espíritu,* ed. cit., página 255], y en mi libro *Hegels Ontologie und die Grundlegung der Theorie der Gechichtlichkeit,* ed. cit., págs. 234 y sigs. [*Ontología de Hegel y teoría de la historicidad,* Barcelona, Martínez Roca, 1970].

tal a la esencia del hombre —como su carácter natural— y en virtud de ello no puede ser «superada»; de acuerdo con la teoría revolucionaria puede y debe ser superada solo una determinada forma de objetivación: la cosificación, la «alienación»).

En cuanto ente natural el hombre es un «ente objetivo», es decir, para Marx, un «ente dotado y provisto de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales» (pág. 159 [193]), un ente que se comporta respecto a los objetos reales, «actúa objetivamente» y «solo en objetos reales, sensibles, puede exteriorizar su vida» (págs. 160 y sigs. [194]). Porque de este modo la fuerza de su esencia, por así decirlo, consiste en que todo lo que ella es se despliega «objetivamente» junto a y en los objetos externos, por eso su «autorrealización» significa al mismo tiempo «el establecimiento de un mundo real, objetivo, pero bajo la forma de la exterioridad, es decir, como algo no perteneciente a su esencia e irresistible en su poder» (pág. 159 [193]). El mundo objetivo pertenece (como objetividad necesaria del hombre, a través de cuya «apropiación» y superación el ser humano se «produce» y «se pone a prueba») al hombre mismo, *es* objetividad real efectiva solo para el hombre que se realiza, es «autoobjetivación» del hombre, objetivación humana. Y este mismo mundo objetivo puede aparecer, puesto que es objetividad real efectiva, como *no* perteneciendo a su esencia, como presupuesto «demasiado poderoso» de su esencia, sustraído a su poder. En esta disonancia del ser humano, el cual tiene que ser objetivo en sí mismo, se funda el hecho de que la objetivación puede convertirse en cosificación, la exteriorización en enajenación, se funda la posibilidad de «perder» completamente el objeto en su esencia y de dejar que se convierta en independiente y demasiado poderoso: una posibilidad que se ha vuelto realidad en el trabajo alienado y en la propiedad privada.

Pues bien, Marx intenta arraigar la objetivación y la disonancia anunciada en ella en un estrato aún más profundo de la definición del hombre. «El ser objetivo [...] no actuaría

objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. Solo crea, solo pone objetos *porque* él está puesto entre los objetos, porque es de por sí naturaleza» (pág. 160 [194]). Pero estar puesto entre los objetos es una determinación fundamental de la «sensibilidad» (tener sentidos que son afectados por objetos), y de este modo Marx puede identificar ente objetivo y ente sensible, tener objetos fuera de sí y ser sensible: «Ser sensible, es decir, ser real, es ser objeto de los sentidos, ser objeto sensible, en consecuencia, tener objetos sensibles fuera de sí, tener objetos de su sensibilidad»; y «ser objetivo, natural, sensible, es lo mismo que tener fuera de sí objeto, naturaleza, sentido, o que ser para un tercero objeto, naturaleza, sentido» (pág. 161 [194-195]; la segunda identificación añadida aquí será discutida más abajo). Con ello la «sensibilidad» se convierte en Marx en el centro de la fundamentación: «La sensibilidad (véase Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia» (pág. 123 [152]).

De la derivación que se acaba de realizar se concluye que «sensibilidad» es aquí un concepto ontológico en el seno de la definición esencial del hombre, aun de este lado de todo materialismo y sensualismo. El concepto de sensibilidad asumido aquí por Marx (a través de Feuerbach y Hegel) se retrotrae a la *Crítica de la razón pura* de Kant. Ahí se sostiene que la sensibilidad es aquel conocimiento humano solo a través del cual nos son *dados* los objetos. Los objetos solo pueden darse a los hombres en tanto que aquellos los «afecten»; la sensibilidad humana es poder ser afectado[11]. En cuanto sensibilidad, el conocimiento humano se comporta aceptando, de modo receptivo, pasivo; recibe lo que le es dado, y es remitido a ese ser dado, está necesitado de él. En tanto que el hombre está definido por la sensibilidad, está «puesto» entre los objetos, al conocer acepta esto

[11] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], 2.ª ed., pág. 33.

presupuesto a él; como ente sensible, es un ente afectado, pasivo, sufriente.

En Feuerbach, al cual se remite Marx expresamente en el pasaje citado, el concepto de sensibilidad tiene originariamente la misma dirección de significado que en Kant; sí, Feuerbach aparece, en primer lugar, cuando frente a Hegel quiere colocar de nuevo la receptividad de la sensibilidad en el punto de partida de la filosofía, casi como un valedor y un defensor del criticismo kantiano contra el «idealismo absoluto». «Ser es algo en lo que participo no solo yo, sino también los otros, sobre todo también el objeto *mismo*»[12]. «Solo a través de los *sentidos* es dado verdaderamente un objeto y no a través del pensamiento por sí mismo», «no al Yo, sino al No-Yo en mí [...] es dado un objeto; pues solo ahí, donde yo [...] sufro, surge la representación de una actividad que existe fuera de mí, es decir, una objetividad»[13]. Este carácter necesitado, sufriente, dependiente y aceptante de lo dado, que se expresa en la sensibilidad del hombre, lo coloca Feuerbach ampliado a «principio pasivo»[14] en la cumbre de su filosofía, avanzando en esto, no obstante, en una dirección completamente diferente a Kant. La definición del hombre como un ente por antonomasia «sufriente» y «necesitado» es el fundamento originario del ataque de Feuerbach a Hegel y a su idea de hombre como conciencia por antonomasia creadora y libre:

> solo el ente *sufriente* es el ente necesario. Una existencia *carente de necesidades* es una existencia superflua [...]. Un ente sin apuro es un ente sin fundamento [...]. Un ente sin *sufrimiento* es un ente sin esencia. Pero un ente sin sufrimiento no es otra cosa que un ente sin sensibilidad, sin materia[15].

[12] L. Feuerbach, *Werke*, II, pág. 309.
[13] Ibíd., págs. 321 y sigs.
[14] Ibíd., pág. 257.
[15] Ibíd., págs. 256 y sigs.

También en Marx se encuentra precisamente la misma tendencia a recurrir a la sensibilidad: a través de la concepción de la sensibilidad en la esencia del hombre mismo se determina su carácter necesitado y su apuro, su dependencia de una objetividad presupuesta a él. Y esta tendencia, por su parte, tiene la intención de conseguir la verdadera concreción del hombre natural, objetivo, unido al mundo, frente a la «esencia» absoluta de Hegel, que se pone a sí misma, abstracta y desligada de la «naturalidad» presupuesta. En el mismo sentido que en Feuerbach se sostiene en Marx: el hombre «como ente natural, sensible, objetivo es un ente *sufriente,* condicionado y limitado» (pág. 160 [194]) y: «Ser sensible es ser *sufriente*. El hombre como ente objetivo sensible es por eso un ente *sufriente* y en cuanto ser que siente su padecimiento es un ente *apasionado*» (pág. 161 [195]). La pasión del hombre, su actividad y espontaneidad en sentido propio, son retrotraídas al sufrimiento y al carácter necesitado del hombre, en cuanto son afán de un objeto presupuesto, colocado fuera de él: «La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto» (pág. 161 [195])[16]: «El hombre rico es, al mismo tiempo, el hombre *necesitado* de una totalidad de exteriorización vital humana. El hombre en el que su propia realización existe como necesidad interna, como *apuro*» (pág. 123 [153]).

Ahora comprendemos por qué Marx subraya que las «sensaciones, pasiones, etc., del hombre» son «verdaderamente afirmaciones ontológicas del ser (naturaleza)». Del mismo modo que el apuro y el carácter necesitado del hombre, tal como alcanzan expresión en el trabajo alienado, no son solo económicos, tampoco el apuro y carácter necesitado que aparece en la sensibilidad es solo relativo al conocimiento. Este apuro y carácter necesitado no afectan en absoluto a

[16] El concepto «ontológico» de pasión se encuentra de forma parecida en Feuerbach, *Werke,* II, pág. 323.

algunos modos de comportamiento del hombre, más bien definen todo su *ser:* son categorías ontológicas (por ello, volveremos de nuevo sobre esto en el tratamiento de los diversos temas de estos *Manuscritos).*

Esta interpretación detallada del concepto de sensibilidad era necesaria para indicar de nuevo su verdadero significado frente a las toscas tergiversaciones de este concepto, que aún circulan, como base del materialismo; en su formulación de dicho concepto Feuerbach y Marx se encuentran por completo en conflicto con uno de los ámbitos de problemas más decisivos de la «filosofía clásica alemana». En efecto, precisamente en el concepto de sensibilidad (como objetivación) se realiza en Marx ese giro decisivo desde la filosofía clásica alemana a la teoría de la revolución, al introducir Marx la determinación fundamental del ser *práctico* y *social* en la definición esencial del hombre. La sensibilidad del hombre es, como «objetividad», objetivación esencialmente práctica y en cuanto práctica es una objetivación esencialmente social.

III

Sabemos por las *Tesis sobre Feuerbach* que Marx completa su distanciamiento respecto a Feuerbach precisamente con el concepto de *praxis* humana. Por otro lado, precisamente a través de este concepto (más exactamente: a través del concepto de trabajo) Marx recurre, pasando por encima de Feuerbach, a Hegel: «Lo grandioso de la "Fenomenología" hegeliana y de su resultado final [...] es [...] que Hegel [...] capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo» (pág. 156 [189-190]). La cosa no es por tanto tan simple que se pueda afirmar que en el camino de Feuerbach a Marx se ha desarrollado una separación continuada respecto de Hegel; más bien en Marx se lleva a cabo de nuevo, en los orígenes de

la teoría revolucionaria, una apropiación, sobre una base transformada, de los logros decisivos de Hegel.

Hemos visto que la sensibilidad del hombre significa su estar puesto entre los objetos presupuestos a él y con ello simultáneamente el *poseer* un mundo objetivo dado, respecto al cual el hombre puede *comportarse* «universal» y «libremente». Vamos a determinar ahora con más detalle este poseer y comportarse.

En Feuerbach, el tener y el comportarse del hombre permanecen esencialmente como algo teórico, en lo cual se expresa que el comportamiento humano que posee propiamente la realidad es la «contemplación»[17]. Pues bien, en Marx, dicho sumariamente, el trabajo ocupa el lugar de la contemplación, sin que por ello desaparezca el significado central del comportamiento teórico: tal como vamos a ver, entra en una relación de fundamentación con el trabajo. Ya hemos indicado arriba que Marx concibe el trabajo, más allá de todo significado económico, como *la* «actividad vital» humana, como la realización en sentido propio del hombre. Tenemos que situar ahora el concepto de trabajo en su conexión interna con la definición del hombre como un ente «natural» y «sensible» (objetivo). Se mostrará cómo en el trabajo se tornan efectivos el apuro y el carácter necesitado, pero también la universalidad y libertad del hombre.

> El hombre es inmediatamente ser natural. Como ser natural y como ser natural vivo está, de una parte, dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, es un ser natural *activo;* estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como impulsos; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es [...] un ser sufriente, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos objetos son objetos de su *necesidad,* indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales (pág. 160 [194]).

[17] Por ejemplo, Feuerbach, *Werke,* II, págs. 258 y 337. No vamos a ocuparnos de los planteamientos, que sin duda cabe encontrar en Feuerbach, que profundizan en la determinación de este concepto; cfr. por ejemplo, el concepto de «resistencia» (ibíd., págs. 321 y sigs.).

Por lo tanto, los objetos no son primariamente objetos de la contemplación, sino de las necesidades y, en cuanto tales, de las fuerzas, capacidades e impulsos del hombre. Ya se ha indicado que la «necesidad» no debe ser comprendida solo en términos de necesidad física: el hombre está necesitado de la «totalidad de exteriorización vital humana», necesita, para poder realizarse, de la exteriorización en los objetos presupuestos y contrapuestos a él. Su actividad y su confirmación consisten en la apropiación de una «exterioridad» contrapuesta a él, en su trasladarse a la exterioridad. En el trabajo el hombre supera la mera coseidad de los objetos y los convierte en «sustento»; el hombre imprime en ellos por así decirlo la forma de su esencia, los convierte en «su obra y su realidad». La obra objetiva *es* la realidad del hombre; tal como él se ha realizado en el objeto del trabajo, así *es* el hombre. De ahí que Marx pueda decir que en el objeto del trabajo el hombre se vuelve objetivo *él mismo,* deviene «para sí», se contempla a sí mismo como objeto.

> El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues este se desdobla no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en su mundo creado por él (pág. 89 [112]).

Objetivación de la «vida genérica»: pues en el trabajo es activo no el individuo aislado y la objetividad del trabajo no es la objetividad para el individuo aislado o para una mera pluralidad de individuos —más bien en el trabajo se realiza precisamente la *universalidad* específica humana.

Con ello se ha indicado el segundo carácter fundamental de la objetivación: ella es esencialmente actividad «social» y el hombre que se objetiva es esencialmente hombre «social». El campo objetivo del trabajo es precisamente el campo de la actividad vital común; en y por los objetos del trabajo al hombre se le hace manifiesto el *otro* en su realidad. Las «formas de relación» originarias, las relaciones esenciales en las que se encuentra un hombre respecto a los otros hombres, se manifiestan en el trato, posesión, deseo, necesidad y disfrute comunes del mundo objetivo. Todo trabajo es trabajo con y para y contra otros, de tal modo que los hombres solo ahora se muestran entre sí y recíprocamente como lo que realmente son[18]. De esta manera, todo objeto sobre el que actúa un hombre en su individualidad es «al mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre, la existencia de este y la existencia de este para él» (pág. 115 [145]).

Si, de este modo, el mundo objetivo en su totalidad es concebido como «social», como la realidad objetiva de la sociedad humana y con ello como objetivación humana, entonces también queda definido a través de ello como realidad *histórica*. El mundo objetivo presupuesto en cada caso al hombre es la realidad de una vida humana acontecida que, a pesar de ser pasada, está sin embargo presente precisamente en la forma que le ha dado al mundo objetivo. De ahí que una nueva forma del mundo objetivo surja solo sobre la base y en la superación de una forma previa ya existente; el hombre real y su mundo surgen en ese movimiento que en cada caso supera el pasado en el presente: «la historia es la verdadera historia natural del hombre», su «acto de nacimiento» (pág. 162 [196]), su «producción» a través del propio trabajo (pág. 125 [155]). Y en la historia «surge» no solo el hombre, sino también la «naturaleza», en tanto que ella no es algo «exterior» separado del ser humano, sino que pertenece a la objetividad del hombre apropiada y superada por él: la «historia universal» es «el devenir de la naturaleza para el hombre» (ibíd. [ibíd.]).

[18] Cfr. la sintética formulación en *La sagrada familia:* «que el objeto como ser para los hombres, como ser objetivo del hombre, es al mismo tiempo la existencia del hombre para los otros hombres, su relación humana con otros hombres, la relación social del hombre con el hombre» (K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie,* en el mismo volumen de la Marx-Engels-Gesamtausgabe, pág. 213).

Solo ahora, después de que la totalidad del ser humano ha sido concretizada, a través de la objetivación práctico-histórico-social, como unidad de hombre y naturaleza, se torna comprensible la definición del hombre como un ser genérico «universal» y «libre». La historia del hombre es al mismo tiempo el acontecer de «toda la naturaleza»; su historia es un «producir y reproducir» toda la naturaleza, un hacer avanzar al ente objetivo mediante la superación reiterada de su forma preexistente. En su comportamiento «universal»[19] respecto a la naturaleza entera, esta no es para él en definitiva su barrera o algo exterior extraño, que lo condiciona como un otro, ella es su manifestación, su confirmación, su actividad: «la exterioridad como sensibilidad que se exterioriza, abierta a la luz y al hombre sensible» (pág. 171 [207]).

Queremos ahora resumir de nuevo brevemente las determinaciones reunidas en el concepto del hombre como ente universal y libre. El hombre se «comporta» respecto a sí mismo y los entes, puede superar lo dado y presupuesto a él, apropiárselo y darle de este modo su propia realidad, realizarse a sí mismo en todo. Esta libertad no contradice el apuro y necesidad del hombre expresadas al comienzo, sino que se funda en ellos, en tanto que ella es libertad solo como supe-

[19] Feuerbach: «El hombre no es un ser particular, como el animal, sino *universal,* por ello no es un ser limitado y sin libertad, sino carente de restricciones y libre, pues universalidad, carencia de restricciones y libertad son inseparables. Y esta libertad no existe acaso en una capacidad especial, [...] se extiende sobre su esencia completa» (L. Feuerbach, *Werke,* II, pág. 342).

ración de lo dado y presupuesto. La «actividad vital» del hombre «no es una determinidad con la que el hombre se fusione inmediatamente» como el animal (pág. 88 [111]); ella es «actividad libre», puesto que el hombre puede «diferenciarse» de la determinidad inmediata de su existencia, puede «convertirla en objeto» y superarla; puede convertir su existencia en «medio» (ibíd. [ibíd.]), darse a sí mismo su realidad, «producir» su objetividad y a sí mismo. En este sentido profundo (y no solo biológico), hay que entender la proposición «el hombre produce al hombre» (págs. 115, 116 [145, 146]): que la vida humana es la vida propiamente «productiva», la «vida productora de vida» (pág. 88 [111]).

Con esto la definición del hombre retorna allí de donde partió: al concepto fundamental de «trabajo». Ahora se torna claro en qué medida el trabajo fue considerado con razón como categoría ontológica: dado que en la producción, elaboración y apropiación del mundo objetivo el hombre se da su propia realidad, dado que su «comportamiento respecto al objeto» es precisamente «la afirmación de la realidad humana» (pág. 118 [148]), el trabajo es la expresión real de la libertad humana. En el trabajo el hombre deviene libre, en el objeto de su trabajo se realiza libremente a sí mismo:

> al hacerse para el hombre en sociedad la realidad objetiva realidad de las fuerzas humanas esenciales, realidad humana y, por ello, realidad de sus *propias* fuerzas esenciales, se hacen para él todos los objetos objetivación de sí mismo, objetos que afirman y realizan su individualidad, objetos *suyos*, esto es, *él mismo* se hace objeto (pág. 119 [149]).

IV

En los párrafos precedentes hemos intentado exponer en su contexto la definición esencial del hombre que está en la base de los *Manuscritos económico-filosóficos* y mostrarla como

el suelo de la crítica de la economía política. Casi parece, a pesar de todas las aseveraciones en contra, como si solo nos moviéramos en el campo de las investigaciones filosóficas y hubiéramos olvidado que de lo que se trata en estos *Manuscritos* es en cambio de una fundamentación de la teoría de la revolución, por lo tanto, en definitiva, de la *praxis* revolucionaria. Pero solo tenemos que mantener el resultado de la interpretación frente a su punto de partida y nos encontraremos en el lugar donde la crítica filosófica en sí misma se convierte inmediatamente en crítica práctico-revolucionaria.

El hecho del que parten la crítica y la interpretación, a saber, la enajenación y alienación del ser humano que alcanza expresión en la enajenación y alienación del trabajo, es decir, la situación del ser humano en la facticidad histórica del capitalismo —este hecho aparece como la *inversión y encubrimiento* de lo que la crítica había determinado como la esencia del hombre y del trabajo humano. El trabajo no es «actividad libre», autorrealización universal y libre del hombre, sino su esclavización y desrealización; el trabajador no es el hombre en la totalidad de sus exteriorizaciones vitales, sino un «ser inhumano», un sujeto puramente físico en una actividad «abstracta»; los objetos del trabajo no son exteriorizaciones y confirmaciones de la realidad humana del trabajador, sino cosas extrañas, que pertenecen a alguien diferente al trabajador, «mercancías». Con todo ello, en el trabajo alienado la existencia del hombre no se convierte en un «medio» de su autorrealización, sino, al contrario, el sí mismo del hombre se convierte en un medio de su mera existencia: la pura existencia [*Dasein*] física del trabajador es la meta, a cuyo servicio es puesta su actividad vital completa.

> De esto resulta que el hombre (el trabajador) solo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación, al atavío, etc., y en cambio en sus funciones huma-

> nas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal (pág. 86 [109]).

Hemos visto que Marx caracteriza esta alienación y desrealización como la «expresión» de una inversión total en el comportamiento del hombre en cuanto hombre: en la relación con el producto del trabajo «como un objeto extraño que lo domina» y al mismo tiempo en la relación del trabajador con su propia actividad «como una actividad extraña, que no le pertenece» (ibíd. [109-110]). Ahora bien, esta cosificación no es algo restringido al trabajador (aunque ella repercute en él de manera única), ella afecta también al «no trabajador», al capitalista. La «dominación de la materia muerta sobre los hombres» se muestra en el capitalista en la condición de la propiedad privada, en su modo de tener, poseer: se trata realmente de un estar poseído, de un ser tenido, de una servidumbre al servicio de la posesión. Él no posee su propiedad como campo para su autorrealización y actividad, sino como mero capital:

> La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto solo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros. [...] la vida a la que sirven como medios (esa realización de la posesión; HM) es la vida de la propiedad privada, el trabajo y la capitalización (pág. 118 [148]). (Volveremos luego sobre la definición de la «verdadera propiedad» que está en la base de esta caracterización del «falso» tener).

Cuando la facticidad histórica muestra de esta manera la total inversión del entero estado de cosas proporcionado por la definición esencial del hombre, ¿no se muestra con ello esa definición esencial como insostenible y carente de sentido, como una mera abstracción idealista, una violación de la realidad histórica? Conocemos la dura burla con la que Marx

aniquiló en *La ideología alemana,* es decir, apenas un año después de estos *Manuscritos,* la cháchara de los hegelianos, de Stirner, de los «verdaderos socialistas» sobre *la* esencia, sobre *el* hombre, etc. ¿Ha caído Marx mismo con su definición esencial del hombre en tal cháchara? ¿O se produce entre nuestros *Manuscritos* y *La ideología alemana* un cambio radical en la concepción fundamental marxiana?

Existe de hecho un cambio, aunque no en la concepción fundamental. Hay que subrayar siempre de nuevo que Marx, en la fundamentación de la teoría revolucionaria, lucha *en diversos frentes:* por un lado, contra el pseudo-idealismo de la escuela hegeliana, por otro, contra la cosificación de la economía política burguesa, a lo que se añade la lucha contra Feuerbach y el pseudo-materialismo. Dependiendo de la dirección del ataque y de la defensa varían también el sentido y el objetivo de la lucha; aquí, donde sobre todo se dirige contra la cosificación de la economía política, que malinterpreta una determinada facticidad histórica como legalidad «eterna» e inflexible de supuestos «estados de cosas esenciales», Marx presenta esta facticidad en su oposición a la esencia real del hombre y, a través de ello, ofrece precisamente su verdad, al captarla en conexión con la historia real del hombre y al revelar la necesidad de su sobrepasamiento.

Pero más decisivo aún que el giro dado a través del cambio de frentes es lo siguiente. La contraposición de esencia y facticidad, de las determinaciones «del» hombre y su situación histórica concreta respectiva subestima completamente la nueva posición que ha alcanzado Marx con el enfoque de su investigación. Para Marx, esencia y facticidad, situación de la historia esencial y de la historia fáctica no son regiones o niveles independientes entre sí, separados: la historicidad del hombre es *asumida en su definición esencial.* Ya no se trata de una esencia humana abstracta, que persevera indiferentemente a través de la historia concreta, sino de una esencia determinable en la *historia* y *solo* en la historia (¡de manera que es algo

completamente diferente si Marx habla de «esencia del hombre» o si lo hacen Bruno Bauer, Stirner y Feuerbach!)[20]. Que, a pesar de ello o precisamente por ello, de lo que se trata en toda praxis histórica del hombre es siempre del hombre mismo, es para Marx, que crece en la confrontación directa con la filosofía alemana más viva, una evidencia indiscutible (del mismo modo que para sus epígonos lo contrario parece haberse convertido en evidente). En el duro combate de Marx contra la filosofía alemana en decadencia vive todavía un impulso filosófico, que solo una completa ignorancia puede malinterpretar como una voluntad de destrucción.

Sin embargo, con el reconocimiento de la historicidad del ser humano no se efectúa en absoluto una identificación de la historia esencial del hombre con su historia fáctica. Ya hemos visto que el hombre nunca es inmediatamente «uno con su actividad vital», sino que se «diferencia» de ella, se «comporta» respecto a ella. En el hombre esencia y existencia se separan *entre sí:* su existencia es un «medio» para la realización de su esencia o — en la alienación — su esencia es un medio para su mera existencia física (pág. 88 [112]). Si de este modo esencia y existencia se separan entre sí y la unificación de ambas como realización fáctica es la *tarea* propiamente libre de la praxis humana, entonces, donde la facticidad ha progresado hasta la completa *inversión* de la esencia humana, la *superación radical* de esa facticidad es la tarea por antonomasia. Justamente, la mirada fija puesta en la esencia del hombre se convierte en el impulso implacable de la fundamentación de la revolución

[20] *La ideología alemana* dice sobre la crítica en los *Anales franco-alemanes:* «como esto se hizo, por aquel entonces, todavía en el plano de la fraseología filosófica, los términos filosóficos tradicionales que en dichos trabajos se deslizaban, tal como los de "esencia humana", "género", etc., dieron a los teóricos alemanes el deseado pie para que (...) creyeran que se trataba, una vez más, de una nueva manera de usar sus desgastadas levitas teóricas» (K. Marx y F. Engels, *Der historische Materialismus,* II, pág. 225 [*La ideología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1970, pág. 273]).

radical: en la situación fáctica del capitalismo no se trata solo de una crisis económica o política, sino justamente de una catástrofe del ser humano —esta comprensión condena desde el principio al fracaso toda *reforma* meramente económica o política y exige incondicionalmente la catastrófica superación de la situación fáctica mediante la *revolución total*—. Solo sobre fundamentos asegurados de esta manera, cuya solidez no puede ser conmovida por ningún argumento de carácter únicamente económico o político, surge la pregunta por las *condiciones históricas y los portadores* de la revolución: la teoría de la lucha de clases y de la dictadura del proletariado. Toda crítica que se ocupe solo de esta teoría sin confrontarse con su verdadero fundamento, no alcanzará su objeto.

Vamos a considerar ahora qué aportan los *Manuscritos* a la preparación de una teoría positiva de la revolución, cómo tratan la superación real de la cosificación, la superación del trabajo enajenado y de la propiedad privada. Con ello nuestra consideración se limita de nuevo a los contenidos fundamentales que alcanzan expresión en los componentes económicos y políticos. A esa teoría positiva de la revolución pertenece también —tal como se mostrará aún— la investigación del *origen* de la cosificación: la investigación en torno a la condición histórica y al surgimiento de la propiedad privada. Por lo tanto, hay que responder a continuación sobre todo a dos preguntas: 1. ¿Cómo caracteriza Marx la superación efectiva de la propiedad privada, es decir, la situación del ser humano tras la revolución total? 2. ¿Cómo trata Marx el problema del origen de la propiedad privada, el surgimiento y desarrollo de la cosificación? Marx mismo ha planteado expresamente estas preguntas; su respuesta se encuentra esencialmente en las páginas 90-91 y 114-121 [114-117 y 143-151].

La total alienación y desrealización del hombre fue retrotraída a la enajenación del trabajo. La *propiedad privada* se había revelado en el análisis como el modo en que el trabajo enajenado «tiene que expresarse y exponerse en la realidad»

(pág. 90 [114]), como la «realización de esa enajenación» (nos ocuparemos luego de la estrecha vinculación entre trabajo enajenado y propiedad privada). Puesto que la superación de la enajenación, si es una superación real (y no solo una superación «abstracta», teórica), debe superar la figura real de la enajenación, su «realización», entonces «todo el movimiento revolucionario encuentra su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la propiedad privada, justamente en la economía» (pág. 114 [144]).

Ya por esta conexión con el trabajo enajenado, la propiedad privada es *más* que una categoría económica particular; este excedente en el concepto de propiedad privada es puesto de manifiesto de manera enérgica por Marx:

> la propiedad privada material, inmediatamente sensible, es la expresión material y sensible de la vida *humana alienada*. Su movimiento —la producción y el consumo— es la manifestación sensible del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del hombre (págs. 114 y sigs. [144]).

El hecho de que la «producción», cuya «manifestación» es el movimiento de la propiedad privada, no es precisamente la producción económica sino el acontecer productor-desí-mismo (en el sentido interpretado arriba) de la vida humana completa —es subrayado expresamente por Marx mediante el clarificador añadido: «es decir, de la realización [...] del hombre»—. A continuación se determina con más detalle en qué medida la propiedad privada expresa el movimiento de la vida humana alienada:

> Comoquiera que la propiedad privada es solo la expresión sensible del hecho de que el hombre se hace objetivo para sí y, al mismo tiempo, se convierte más bien en un objeto extraño e inhumano, del hecho de que su exteriorización vital es su enajenación vital y su realización es su desrealización, [...] así la superación positiva de la propiedad privada [...].

Es precisamente más que una superación económica: a saber, es la «apropiación» positiva de la realidad humana completa (págs. 117 y sigs. [147]). La propiedad privada es la expresión real de cómo el hombre alienado se objetiva, de cómo se «produce» a sí mismo y a su mundo objetivo y se realiza en él. Es por lo tanto la realización de todo un *comportamiento* humano, y no acaso una *«situación»* objetiva exterior al hombre[21], o *«solo* una esencia *objetiva»* (pág. 107 [136]).

Pero, si de esta manera, en la propiedad privada se ha realizado un comportamiento alienado y desrealizado, entonces la propiedad privada misma tiene que representar solo la forma alienada y desrealizada de un comportamiento humano verdadero y esencial. Tiene que haber por lo tanto *dos «formas» reales* de propiedad: una alienada y otra verdadera, una propiedad privada y una «propiedad verdaderamente humana» (pág. 93 [118])[22]. Tiene que haber una «propie-

---

[21] En este giro desde la situación exterior al hombre al comportamiento humano se pone nuevamente de manifiesto el nuevo planteamiento del problema efectuado por la teoría marxiana: el atravesamiento de la cosificación abstracta hacia la comprensión del mundo objetivo como ámbito de la praxis histórico-social. Marx subraya que este planteamiento del problema ya irrumpió en todo caso en la economía política tradicional cuando Adam Smith reconoció al trabajo como «principio» de la economía (pág. 107 [135]), pero fue en seguida completamente encubierto de nuevo en su verdadero sentido, puesto que esa economía política «simplemente ha expresado las leyes de este trabajo *alienado*» (pág. 92 [116], subrayado de HM).

[22] Precisamente contra el concepto de «propiedad verdaderamente humana» Marx dirigió luego los ataques más duros en *La ideología alemana* (especialmente en la polémica contra los «verdaderos socialistas», Marx y Engels, *Deutsche Ideologie*, ed. cit., págs. 500 y sigs.); aquí, en el marco de la fundamentación marxiana de la teoría de la revolución, este concepto tiene naturalmente un significado completamente distinto al que tiene en Stirner y los «verdaderos socialistas».

dad» correspondiente a la esencia del hombre, y el comunismo positivo, lejos de significar la simple abolición de toda propiedad, será precisamente el *restablecimiento* de esa propiedad verdaderamente humana.

Ahora bien, ¿cómo hay que «determinar la esencia general de la propiedad privada, evidenciada como resultado del trabajo alienado, en su relación con la *propiedad verdaderamente humana y social*»? (pág. 93 [118]). Con la respuesta a esta pregunta tiene que volverse claro al mismo tiempo el sentido y la meta de la superación positiva de la propiedad privada. «El sentido de la propiedad privada —desembarazada de su alienación— es la existencia de los objetos esenciales para el hombre, tanto como objeto de goce cuanto como objeto de actividad» (pág. 145 [177]).

Esta es la definición positiva más general de la verdadera propiedad: la existencia y disponibilidad de todos los objetos que el hombre necesita para la libre realización de su esencia. Esta existencia y disponibilidad se realiza como *propiedad* —lo cual no es evidente en absoluto, sino que se funda en que el hombre no tiene simple e inmediatamente lo que necesita, sino que solo posee realmente los objetos cuando se los ha apropiado. De esta manera, el sentido del trabajo es proporcionarle al hombre, elaborados para su apropiación, los objetos con los que constituir el mundo de su autorrealización y autoactividad libres. La esencia de la propiedad consiste en la «apropiación»; una determinada forma de la apropiación y de la realización apropiadora funda la condición de la propiedad, y no, en cambio, un mero tener y poseer. El nuevo concepto de apropiación y de propiedad que sirve aquí de base será determinado ahora con más precisión.

Hemos visto cómo la propiedad privada consiste en una forma falsa de tener y poseer objetos. En la situación de la propiedad privada, un objeto es entonces «propiedad» cuando puede ser «usado», y este uso consiste o bien en un consumo inmediato del objeto y en su posibilidad de ser capitalizado. La «actividad vital» se encuentra al servicio de la propiedad, en lugar de que la propiedad se encuentre al servicio de la libre actividad vital; no estamos ante una apropiación de la «realidad» del hombre, sino de objetos en cuanto cosas (bienes y mercancías), y aun esta apropiación es también «unilateral»: se restringe a los comportamientos físicos del hombre y a objetos inmediatamente «disfrutables» y capitalizables. Frente a ello, la «propiedad verdaderamente humana» se caracteriza por su verdadera apropiación:

> la apropiación sensible por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas, no ha de ser concebida solo en el sentido del *goce inmediato,* exclusivo, en el sentido de la *posesión,* del *tener.* El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total.

Esta apropiación universal es caracterizada con más detalle a continuación:

> Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad [...] son, en su comportamiento objetivo, en su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de este (pág. 118 [147-8]).

Más allá de todas las relaciones económicas y jurídicas, la apropiación que constituye la propiedad se convierte de esta manera en una categoría que comprende la relación libre y universal del hombre respecto al mundo objetivo: el comportamiento respecto al objeto que se convierte en objeto propio es un comportamiento «total», «que emancipa» *todos* los sentidos humanos; el hombre *completo* se siente en el mundo objetivo *completo,* en cuanto «su obra y su realidad», en su casa; con la superación *económica y jurídica* de la propiedad privada

no acaba sino que *comienza* la revolución comunista. Esta apropiación universal y libre es *trabajo* porque, tal como hemos visto, el comportamiento específicamente humano respecto al objeto es un comportamiento que crea, coloca, da forma, pero trabajo ya no como actividad enajenada y cosificada, sino como autorrealización y exteriorización universales.

Con ello se quiebra la cosificación inhumana allí donde se había hecho fuerte de modo más profundo y peligroso: en el concepto de propiedad. Entonces, el hombre no se «pierde» ya en el mundo objetivo, su objetivación ya no es entonces cosificación cuando los objetos dejan de ser tenidos y poseídos «unilateralmente» y siguen siendo la obra y la realidad de aquel que los ha «producido» y realizado y se ha «producido» y realizado a sí mismo en ellos. Pero el que se ha realizado en ellos no es el individuo aislado o una pluralidad abstracta de individuos, sino el hombre *social,* el hombre *en cuanto* social. El retorno del hombre a su verdadera propiedad es el retorno a su ser social, la liberación de la sociedad.

V

«Únicamente cuando el objeto es para el hombre objeto *humano* u hombre objetivo deja de perderse el hombre en su objeto. Esto solo es posible cuando el objeto se convierte para él en objeto *social* y él mismo se convierte en ser social y la sociedad, a través de ese objeto, se convierte para él en ser» (pág. 119 [149]). Por lo tanto, la ruptura de la cosificación que se acaba de esbozar se realiza bajo dos condiciones: las relaciones objetivas deben convertirse en relaciones humanas, es decir, sociales y deben ser reconocidas y conservadas en la conciencia como tal tipo de relaciones. Entre estas dos condiciones existe una relación de fundamentación, de manera que las relaciones objetivas solo pueden convertirse en relaciones humano-sociales cuando se vuelven conscientes

para los hombres *en cuanto tales,* en un *conocimiento* de sí mismo y del objeto por parte del hombre. Con ello nos topamos de nuevo con el papel central que juega un determinado conocimiento (un «devenir-para-sí» del hombre) dentro de la fundamentación de la teoría marxiana. ¿En qué medida puede convertirse un conocimiento, el conocimiento de la objetivación en cuanto social, en la verdadera palanca para la superación de toda cosificación?

Sabemos que la objetivación es esencialmente una actividad social, que el hombre se reconoce como ser social precisamente en sus objetos y en el trabajo sobre ellos. La comprensión de la objetivación que quiebra la cosificación es la comprensión de la sociedad como sujeto de la objetivación. Pues «la sociedad» no existe como un sujeto fuera de los individuos; Marx avisa expresamente respecto a convertir a la sociedad en una magnitud independiente frente a los individuos:

> Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la «sociedad» una abstracción frente al individuo. El individuo *es* el *ser social.* Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión de otros) *es* así una exteriorización y afirmación de la vida social (pág. 117 [146]).

El conocimiento de la objetivación significa por consiguiente el conocimiento de cómo y a través de qué medios el hombre y su mundo objetivo *en cuanto relaciones sociales* se han convertido en lo que son, significa el conocimiento de la situación histórico-social del hombre. Este conocimiento no es ningún conocimiento meramente teórico, ninguna contemplación tolerante carente de compromiso, sino *«praxis»:* superación de lo existente como «medio» de la libre autorrealización.

Con ello queda también dicho que el conocimiento capaz de proporcionar la tarea en ningún caso es accesible a

todos y cada uno; solo resulta cognoscible por aquellos que *reciben* efectivamente tal conocimiento por la situación histórico-social (no podemos tratar aquí cómo en la situación analizada por Marx el proletariado se convierte en portador de este conocimiento; el contexto está expuesto muy concisamente en la conclusión de la «Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel»). No se trata de «la» tarea «del» hombre, sino de una determinada tarea histórica en una determinada situación histórica. Por ello es necesario «que la superación de la alienación parta siempre de la forma de alienación que constituye el poder dominante» (pág. 134 [164])]. En cuanto depende de las condiciones que le son fijadas por la historia, la praxis de la superación debe alumbrar y apropiarse tales condiciones para poder ser superación real efectiva. El conocimiento de la objetivación, como conocimiento de la situación histórico-social del hombre, al alumbrar las condiciones históricas de esa situación, recibe la *fuerza y concreción prácticas* mediante las que puede convertirse en palanca de la revolución. Ahora comprendemos también en qué medida la cuestión del *origen* de la alienación, el conocimiento del *origen* de la propiedad privada, tiene que ser un componente de la teoría positiva de la revolución.

En el tratamiento de la cuestión del origen de la propiedad privada se muestra el nuevo «método», que abre nuevos caminos, de la teoría marxiana. Una convicción fundamental de Marx es que el hombre consciente de su historia no puede caer en ninguna situación que no haya creado él mismo y que solo él mismo puede liberarse de cada situación. Esta convicción fundamental ya ha alcanzado expresión en el concepto de libertad de los *Manuscritos;* en la frase sobre la liberación de la clase trabajadora, que solo puede ser obra de la clase trabajadora misma, tal convicción resuena claramente a través de la fundamentación económica; ella supone una «contradicción» respecto al materialismo histórico solo cuando este es falseado como materialismo vulgar. Si las

relaciones de producción se han convertido en una «atadura», en un poder extraño que determina a los hombres, ello ocurre solo porque el hombre mismo en ningún caso se ha enajenado de su poder sobre las relaciones de producción mismas. Esto vale también cuando se conciben las relaciones de producción como condicionadas primariamente por las fuerzas productivas «naturales» que se encuentran en cada caso (por ejemplo, condiciones climáticas y geográficas, composición del suelo, materias primas), pues en ello se prescinde de que todo lo encontrado está ya siempre en una determinada forma histórica transmitida, es decir, incorporado en determinadas «formas de circulación» humanas-sociales. Pues la posición del hombre dada por tales fuerzas productivas encontradas solo se convierte en una situación histórico-social debido a que el hombre «reacciona» a lo encontrado: mediante el modo en que se lo apropia. En realidad, las relaciones de producción cosificadas en poderes extraños y determinantes son siempre objetivaciones de determinados modos de comportamiento del hombre social, y la revocación de la alienación expresada en esas relaciones de producción solo puede ser total y efectiva cuando puede fundamentar la revolución económica en ese comportamiento. De esta manera, la pregunta por el origen de la propiedad privada se convierte en la pregunta por el comportamiento en el que el hombre se ha *enajenado a sí mismo* respecto de la propiedad: «Ahora nos preguntamos: ¿cómo llega el *hombre* a *enajenar su trabajo?* ¿Cómo se fundamenta esta alienación en la esencia de la evolución humana?». Y con la conciencia del significado decisivo de este nuevo problema, añade Marx:

> Tenemos ya mucho ganado para la solución de este problema al haber *transformado* la cuestión del *origen de la propiedad privada* en la cuestión de la relación del *trabajo enajenado* con el proceso evolutivo de la humanidad.

> Pues cuando se habla de propiedad privada se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Cuando se habla de trabajo nos la tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución (pág. 93 [118]).

La respuesta completa a esta pregunta no aparece en los *Manuscritos económico-filosóficos;* su elaboración se lleva a cabo en la posterior *Crítica de la economía política.* Pero lo que en relación a esto se encuentra en los *Manuscritos económico-filosóficos* es la indicación, fundamentada en la definición esencial del hombre, de que la objetivación lleva ya en sí la tendencia a la cosificación, de que el trabajo lleva ya en sí la tendencia a la enajenación, que por lo tanto la cosificación y la enajenación no son hechos históricos meramente casuales. Y en conexión con esto se muestra también cómo el trabajador mismo «produce» mediante su enajenación al no-trabajador y, con ello, la dominación de la propiedad privada (págs. 90-91 [114-116]), y cómo, por lo tanto, él mismo tiene en su mano su destino no solo en la liberación sino ya en el origen de la alienación.

Marx realiza la caracterización de la alienación como auto-alienación señalando la verdadera aportación de la *Fenomenología* hegeliana:

> La relación real, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico [...] solo es posible merced a que él realmente *exterioriza* todas sus fuerzas genéricas [...] y se comporta frente a ellas como frente a objetos, lo que, a su vez *solo es posible de entrada en la forma de la alienación* (pág. 156 [190]; subrayado mío).

En vano buscaremos en este pasaje una aclaración de *por qué* en principio esto es solo posible en la forma de la alienación, y tal aclaración es, en sentido estricto, también imposible, pues aquí nos encontramos ante un estado de cosas que se funda en el hombre —en cuanto ser «objetivo»— y solo como tal puede ser mostrado. Se trata del «carácter necesitado» del hombre —ya interpretado arriba— respecto de lo exterior a él, respecto de objetos «que no pertenecen a su esencia y que lo dominan», en relación a los cuales tiene que comportarse *como* con objetos exteriores, a pesar de que ellos solo son objetos efectivos por él y para él. En principio, los objetos salen al encuentro *inmediatamente* como exteriores, extraños, y solo se convierten también en objetos *humanos,* en objetivación del hombre, en la apropiación consciente sociohistórica. La exteriorización del hombre tiende por lo tanto en primer lugar a la enajenación, su objetivación tiende a la cosificación, de manera que su realidad universal y libre solo es posible como «negación de la negación»: como *superación* de una enajenación, como *retorno* desde una alienación.

Después de que la posibilidad del trabajo enajenado ha sido fundamentada en la esencia del hombre, la exposición filosófica ha alcanzado su límite y es asunto del análisis económico-histórico descubrir el origen real de la enajenación. Como es sabido, el punto de partida de ese análisis es para Marx la *división del trabajo* (cfr. por ejemplo, pág. 139 [169]); no podemos ocuparnos aquí de esto con detalle y solo vamos a considerar cómo Marx muestra que ya con la enajenación del trabajo el trabajador mismo «produce» el dominio del capitalista y con ello de la propiedad privada. En la cumbre de este análisis se encuentra la frase: «Toda autoalienación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación que él mantiene entre él, la naturaleza y los *otros hombres* distintos de él» (pág. 91 [115]; subrayado mío). El contexto en que se encuentra esta frase ya lo conocemos: el comportamiento del hombre respecto al objeto de su trabajo es directamente su comportamiento respecto a los demás hombres, con los cuales tiene esos objetos y a sí mismo en cuanto sociales. Por lo tanto, si el trabajador, en la autoenaje-

nación de su trabajo, tiene el objeto como algo extraño, que lo domina y no le pertenece, entonces tal objeto no se encuentra nunca frente a él como algo aislado, como no apropiado por nadie, en cierto modo como las cosas extrahumanas, «si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto solo es posible porque *pertenece a otro hombre que no es el trabajador*» (pág. 90 [114]). Con la enajenación del trabajo el trabajador se encuentra ya directamente como «siervo» al servicio de un «señor»:

> Si él, pues, se relaciona con el producto de su trabajo [...] como con un objeto [...] extraño, se está relacionando con él de forma que otro hombre [...] extraño a él, es el dueño de este objeto. Si él se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro (págs. 90 y sigs. [115]).

No es que primero haya un «señor» que someta a otro, lo enajene de su trabajo, convirtiéndolo en mero trabajador y convirtiéndose a sí mismo en no-trabajador; pero tampoco se trata de que la relación de señor y siervo sea la simple consecuencia de la enajenación del trabajo, sino que la enajenación del trabajo *es* ya en sí misma, en cuanto alineación de la propia actividad y de su objeto, la relación de trabajador y no-trabajador, señor y siervo.

Estas diferenciaciones parecen secundarias y de hecho pierden de nuevo importancia en los análisis posteriores puramente económicos; a pesar de ello, en el contexto de los *Manuscritos* deben ser resaltadas expresamente porque pertenecen a la confrontación decisiva de Marx con Hegel. No es que dominio y servidumbre sean aquí conceptos para determinadas formas de circulación (pre-capitalistas o del capitalismo en sus comienzos), más bien designan de modo completamente general la situación social del hombre en la relación del trabajo enajenado. Y con tal significado nos retrotraen a las categorías ontológicas «dominio y servidumbre», tal como Hegel las desarrolló en la *Fenomenología*[23]. No podemos discutir aquí cómo caracteriza Marx ulteriormente la relación de dominio y servidumbre; solo destacamos una importante afirmación: «todo lo que en el trabajador aparece como *actividad* de la enajenación, de la alienación, aparece en el no trabajador como *estado* de la enajenación, de la alienación» (pág. 94 [119]).

Sabemos que la superación de la alienación (en la que se encuentran, aunque no del mismo modo, el señor *y* el siervo) solo puede basarse en la ruptura de la cosificación, es decir, en el conocimiento práctico de la actividad objetivadora en su situación histórico-social. Ahora bien, puesto que solo en el *trabajo* y en los objetos *de su trabajo* puede llegar el hombre al conocimiento efectivo de sí mismo, de los otros y del mundo objetivo en su situación histórico-social, dicho conocimiento resulta vedado al señor en cuanto *no*-trabajador. Puesto que lo que es actividad humana determinada se le aparece a este como estado cósico-objetivo, el trabajador le lleva en cierto modo una ventaja que no puede recuperar: él es el verdadero factor de la superación; la ruptura de la cosificación solo puede ser *su* obra. El señor solo puede conseguir el conocimiento que realiza tal ruptura cuando se convierte en trabajador, pero esto significa: cuando supera su propia esencia.

Sea cual sea el punto de acceso que se adopte o la dirección que se siga, la teoría que surge a partir de la crítica y fundamentación filosóficas de la economía política se muestra como una *teoría práctica,* como una teoría cuyo sentido inmanente (promovido por el carácter de su objeto) es una

---

[23] Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke,* II, págs. 145 y sigs. [*Fenomenología del espíritu,* ed. cit., págs. 257 y sigs.]. Me he ocupado de esto con más detalle en mi artículo «Sobre el problema de la dialéctica» [véase H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931,* Barcelona, Herder, 2011, págs. 85 y sigs.].

determinada praxis; solo una determinada praxis puede resolver las tareas más propias de esta teoría.

> Se ve cómo la solución de las oposiciones *teóricas* mismas solo es posible de modo *práctico,* solo es posible mediante la energía práctica del hombre y que, por ello, esta solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento, sino una *verdadera* tarea vital que la *Filosofía* no pudo resolver precisamente porque la entendía *únicamente* como tarea teórica (pág. 121 [151]).

Podríamos completar esta proposición diciendo: la filosofía solo puede resolverla cuando la conciba como tarea *práctica,* por lo tanto: cuando se «supera» a sí misma en cuanto filosofía solo-teórica; pero esto significa de nuevo: solamente cuando se «realiza» propiamente como filosofía.

La teoría práctica que resuelve esta tarea, dado que coloca en el centro al hombre como ser histórico-social, es denominada por Marx «humanismo real», y él lo identifica con el «naturalismo», dado que comprende en su realización la unidad de hombre y naturaleza: el «carácter natural del hombre» y el «carácter humano de la naturaleza». Si este humanismo real concebido por Marx como fundamento de su teoría no corresponde a lo que generalmente se entiende por «materialismo» marxiano, entonces tal contradicción debe ser entendida en el sentido de Marx: «Vemos aquí cómo el naturalismo realizado, o humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos» (pág. 160 [194]).

VI

Tenemos que realizar todavía una breve exposición de la crítica de Marx a Hegel, pensada en su momento como conclusión del conjunto de los *Manuscritos*. Nos podemos

contentar aquí con una simple exposición porque ya nos hemos ocupado en el contexto de nuestra interpretación de la crítica de la economía política de la formulación marxiana de los fundamentos positivos de la crítica a Hegel (la caracterización del hombre como un ser «objetivo», histórico-social, práctico).

Marx comienza señalando la necesidad de confrontarse con una pregunta aún por contestar: «¿en qué situación nos encontramos ahora frente a la dialéctica hegeliana?» (pág. 150 [182]). Esta pregunta, planteada al final de la crítica positiva de la economía política y de la fundamentación de la teoría revolucionaria, muestra lo consciente que era Marx de estar trabajando directamente en un ámbito de problemas alumbrado por Hegel y cómo sintió este hecho —en contraposición a casi todos los hegelianos y a casi todos su seguidores posteriores— como un compromiso científico-filosófico respecto a Hegel. Tras despachar brevemente a Bruno Bauer, Strauß, etc., cuya «crítica crítica» se convierte, en virtud de la confrontación marxiana con Hegel, en algo simplemente superfluo, Marx se posiciona respecto a Feuerbach: «es el único que tiene respecto de la dialéctica hegeliana una actitud seria, crítica, y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno» (pág. 151 [184]). Marx refiere tres de tales «descubrimientos»: 1. Feuerbach ha reconocido que la filosofía (es decir, la filosofía puramente especulativa de Hegel) es una «forma y modo de existencia de la alienación del ser humano», 2. ha fundado el «verdadero materialismo», al hacer de «la relación social del hombre con el hombre» el principio fundamental de su teoría, y 3. precisamente mediante este principio, contrapuso a la mera «negación de la negación» de Hegel, la cual no sobrepasa la negatividad, lo «positivo que se fundamenta a sí mismo» (págs. 151 y sigs. [184]). Con ello Marx articula simultáneamente las tres tendencias fundamentales de su crítica a Hegel, que vamos a considerar a continuación.

«Hay que comenzar con la *Fenomenología* hegeliana, fuente verdadera y secreto de la filosofía hegeliana» (pág. 153 [185]). Desde el principio, Marx afronta la filosofía hegeliana allí donde su origen aún no se encuentra encubierto: en la *Fenomenología*. Aunque en virtud del comienzo de la crítica podía parecer todavía como si se tratara realmente solo de una crítica de lo que habitualmente se considera como «dialéctica» de Hegel, ahora se muestra que lo que Marx critica como dialéctica son los fundamentos y los «contenidos» en sentido propio de la filosofía hegeliana y no su (presunto) «método». Y al criticar, Marx pone de relieve simultáneamente lo positivo, los grandes descubrimientos de Hegel, es decir, solo porque para Marx existen en Hegel descubrimientos realmente positivos, sobre cuya base puede y debe continuar trabajando, solo por ello, según él, puede y debe convertirse la filosofía de Hegel en objeto de la crítica. Comencemos por la parte negativa de la crítica: el listado de Marx de los «errores» de Hegel, para poner de relieve entonces lo positivo de eso negativo, de manera que los errores se muestren como desaciertos respecto de estados de cosas verdaderos y auténticos.

En la *Fenomenología,* Hegel ofrece la «expresión especulativa» del movimiento de la historia de la «esencia humana», pero no de su historia real, sino solo de la «historia de su surgimiento» (pág. 153 [185]). Es decir, ofrece la historia esencial del hombre, solo en la cual el hombre llega a ser lo que es, una historia que en cierto modo ya siempre ha acontecido cuando acontece la historia efectiva del hombre. Ya con esta caracterización general Marx ha comprendido el sentido de la *Fenomenología* de manera más profunda y acertada que la mayoría de los intérpretes de Hegel. Y ahora, ubicado justamente en el centro de la problemática propia de Hegel, Marx pasa a la crítica: esta esencia del hombre, cuya historia Hegel describe filosóficamente, se pierde ya con el punto de partida, puesto que Hegel solo la concibe desde el comienzo como «autoconciencia» abstracta («pensamiento», «espíritu») y por ello pasa por alto su verdadera plenitud concreta: «La esencia humana, el hombre, equivale para Hegel a autoconciencia» (pág. 158 [191]); la historia del ser humano se desenvuelve como mera historia de la autoconciencia, incluso como historia en la autoconciencia. Marx había destacado la «objetividad» del hombre, su «objetivación» esencial, como decisiva para la definición esencial del hombre y la había puesto en el centro de su fundamentación: es precisamente esto lo que Hegel, de manera funesta, invierte alterando su sentido. El objeto (es decir, la objetividad como tal) es en Hegel solo objeto *para la conciencia,* en el sentido preciso de que la conciencia es la «verdad» del objeto y este es solo la negatividad de la conciencia: es «puesto» (creado, producido) por la conciencia misma como su enajenación y alienación, tiene que ser «superado» de nuevo también por la conciencia y ser «retomado» en la conciencia. El objeto es por tanto según su ser una mera negatividad, una nulidad (pág. 162 [196]); mero objeto del pensamiento abstracto, pues en Hegel la autoconciencia es reducida al pensamiento abstracto.

> La cuestión fundamental es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que la autoconciencia, o que el objeto no es sino la autoconciencia objetivada, la autoconciencia como objeto [...]. Importa, pues, sobrepasar el objeto de la conciencia. La objetividad como tal es una relación alienada del hombre, una relación que no corresponde a la esencia humana (pág. 157 [191]).

Para Marx, sin embargo, la objetividad era precisamente esa relación humana en la cual únicamente el hombre puede llegar a la autorrealización y a la autoactividad, a saber, como objetividad «real efectiva», como «obra» del trabajo humano, en ningún caso como objeto de la conciencia abstracta. Desde esta perspectiva puede decir Marx que Hegel pone al

hombre como «un ente no objetivo, espiritual» (pág. 157 [191]). Este ente, que solo está «consigo mismo» propiamente en la negatividad autopuesta de su sí mismo, en su «ser-otro en cuanto tal» y jamás en los objetos reales —un ente tal es en definitiva un ente «no objetivo» y «un ente no objetivo es un *no ser,* un absurdo» (pág. 161 [195]).

Pero con ello la *Fenomenología* es convertida también en objeto de la crítica en cuanto quiere ofrecer el movimiento de la historia de la esencia humana. En tanto que esta esencia, cuya historia acontece, es un «no ser», esa historia misma tiene que ser también en sentido preciso «inesencial». Marx ve el descubrimiento de Hegel del movimiento de la historia del hombre en el movimiento de «autoobjetivación como autoenajenación y autoalienación» (pág. 167 [202]) y de «superación» (apropiación) de esa alienación, tal como se repite de múltiples formas a lo largo de la *Fenomenología.* Pero la objetivación es solo aparente, «abstracta y formal», puesto que el objeto «solo es la apariencia de un objeto» y la conciencia que se objetiva permanece consigo misma en esa aparente enajenación (págs. 163 y sigs. [197]). Como la alienación misma, también su superación es solo una apariencia: permanece en la enajenación. Las formas de estar alienado el hombre no son formas de la vida real alienada, sino solo de la conciencia, del saber: lo que es considerado y superado como objetivaciones humanas «no son la religión, el Estado o la naturaleza reales, sino la religión como objeto del saber, es decir, la dogmática, y así también la jurisprudencia, la ciencia del Estado, la ciencia natural» (pág. 166 [200]). Porque solo resultan superadas objetivaciones «pensadas» y en ningún caso «reales», porque por lo tanto «este superar pensante [...] conserva su objeto en la realidad», puede decir Marx que toda la *Fenomenología,* incluso todo el sistema hegeliano, en la medida en que está fundado en la *Fenomenología,* permanece en el interior de la alienación. Esto tiene efectos en la totalidad del sistema hegeliano, por ejemplo en el

hecho de que la «naturaleza» no sea concebida como la «sensibilidad que se exterioriza» del hombre en su unidad, conforme a su ser, con los hombres, en su «humanidad», sino como una exterioridad «en el sentido de la enajenación, de una falta, de una imperfección que no debía ser», como una «nada» (pág. 171 [206-207]).

No entramos aquí en los demás momentos de la crítica negativa, pues ya son conocidos a partir de la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho:* por ejemplo, la absolutización del espíritu, la hipostatización de un sujeto absoluto en cuanto portador del proceso histórico, la inversión de sujeto y predicado (pág. 168 [202]), etc. Hay que retener que todos esos «errores» son considerados por Marx como «desaciertos» respecto de un estado de cosas auténtico. Cuando Hegel pone la esencia humana como un «no ser», este es el no ser de una esencia real y por lo tanto un auténtico no ser; cuando «solo encuentra la expresión abstracta, lógica, especulativa para el movimiento de la historia» (págs. 152 y sigs. [185]), esto es sin embargo expresión del movimiento de la historia real; cuando describe la objetivación y la alienación en sus formas abstractas, ha visto en cambio la objetivación y la alienación como movimientos esenciales de la historia humana. El centro de gravedad de la crítica marxiana a Hegel reside en su parte *positiva,* a la que pasamos ahora.

> Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esa enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo [...] como resultado de su propio trabajo (pág. 156 [189-190]).

El significado completo de la interpretación que Marx realiza aquí de la *Fenomenología* solo puede comprenderse

mediante una aclaración de la problemática central de la obra de Hegel, a lo que naturalmente tenemos que renunciar aquí; solo entonces puede volverse claro también con qué enorme seguridad ha aferrado Marx, atravesando todas las interpretaciones encubridoras y obstaculizadoras (las cuales comienzan ya en la obra misma de Hegel), los estratos más originarios de los problemas alumbrados por primera vez en la filosofía moderna en la *Fenomenología*.

En la frase citada arriba ha reunido Marx todos los descubrimientos de Hegel considerados por él como decisivos; vamos a tratar a continuación brevemente por separado tales descubrimientos que Marx consideró como «momentos positivos de la dialéctica hegeliana».

La *Fenomenología* ofrece la «autogeneración del hombre», es decir, según lo ya dicho: el acontecer en el cual el hombre (en cuanto ser vivo orgánico) llega a ser lo que es según su esencia —precisamente un ser humano; por lo tanto la «historia del surgimiento» (pág. 153 [185]) del ser humano, su historia esencial. Este «acto de nacimiento» del hombre es un «acto autogenerador» (pág. 168 [201]), es decir, el propio hombre se da a sí mismo su esencia: tiene primero que hacerse, «ponerse», «producirse» (ya nos hemos ocupado del significado de este concepto) él mismo como lo que él es. Ahora bien, Hegel concibe esta historia que da lugar al hombre mismo como un «proceso», cuyos momentos son la enajenación y su superación, y que, como proceso total, es denominado como «objetivación». La historia del hombre acontece y se cumple por lo tanto como objetivación: la realidad efectiva del hombre es la «plasmación» de todas sus «fuerzas genéricas» en cuanto objetos reales, el «establecimiento de un mundo real, objetivo» (pág. 159 [193]). Este establecimiento del mundo objetivo es tratado en Hegel solo como la enajenación de la «conciencia», es decir, del saber, como comportamiento del pensamiento abstracto respecto a la «coseidad», mientras que Marx lo concibe como la

realización «práctica» del hombre completo en el trabajo histórico-social (ibíd. [ibíd.]).

Ahora bien, en Hegel el comportamiento del saber respecto al mundo objetivo es caracterizado más detalladamente de manera que esa objetivación es al mismo tiempo «desobjetivación», es decir, desrealización, alienación, en otras palabras, que la objetivación «solo es posible de entrada en la forma de la alienación» (pág. 156 [190]). Es decir, el saber que se convierte en objetivo primeramente se *pierde* en sus objetos: estos le salen al encuentro como algo otro, extraño, en la forma de un mundo externo de cosas y asuntos, que han perdido su referencia interna a la conciencia que se ha exteriorizado en ellos, y acontecen a continuación solo como un «poder independiente» de la conciencia. En la *Fenomenología* aparecen por ejemplo la eticidad y el derecho, el poder estatal y la riqueza como mundos objetivos alienados, y precisamente aquí Marx realiza a Hegel el reproche de que estos mundos, en tanto que son enajenaciones solo del «espíritu» y no del hombre real y completo, son tratados también, de esta manera, solo como «mundos espirituales» y no como mundos reales (pág. 154 [188-9]).

Ahora bien, aunque la objetivación es de entrada desobjetivación, alienación, precisamente esta alienación se convierte en Hegel en recuperación de la verdadera esencia. «Hegel entiende la autoalienación, la enajenación esencial, la desobjetivación y la desrealización del hombre como un ganarse a sí mismo, como manifestación esencial, objetivación, realización» (pág. 167 [201]). El ser humano (concebido por Hegel solo como saber) es tal que para poder ganarse a sí mismo no solo tiene que exteriorizarse, sino enajenarse, no solo objetivarse, sino incluso desobjetivarse; solo cuando se ha perdido realmente en su objeto, puede volver a sí mismo, solo en su «ser-otro» puede llegar a ser «para sí» lo que es. Este es el «sentido positivo» de la negación, «la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador» (pág. 156

[189]); su fundamentación y su esclarecimiento exigirían que nos ocupásemos de los fundamentos de la ontología hegeliana; pero aquí solo vamos a mostrar cómo interpreta Marx este descubrimiento de Hegel.

Mediante el concepto positivo de negación, que acabamos de indicar, Hegel concibe «el trabajo como acto autogenerador del hombre» (pág. 167 [201]), «concibe el trabajo como la esencia del hombre que se prueba a sí misma» (pág. 157 [190]). En relación a ello sostiene Marx incluso: «Hegel se coloca en el punto de vista de la economía política moderna» (ibíd. [ibíd.]), una sentencia aparentemente paradójica, en la que Marx sin embargo logra resumir la enorme concreción, casi revolucionaria, de la *Fenomenología* hegeliana. Cuando el trabajo es definido aquí como la esencia que se prueba a sí misma del hombre, con ello no se quiere mentar naturalmente el trabajo como mera categoría económica, sino como categoría «ontológica», tal como precisamente la define Marx en este pasaje: «El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado» (pág. 157 [190]). ¿Cómo llega Marx a interpretar, a través precisamente de la categoría de trabajo, el concepto hegeliano de objetivación como un ganarse a sí mismo en la alienación, como realización en la enajenación?

No solo a causa de que Hegel, en la *Fenomenología,* muestre la objetivación de la esencia humana, su alienación, precisamente en el trabajo, y exponga el comportamiento del «siervo» que trabaja justamente como la primera «superación» de la objetividad alienada[24]. No solo por ello, a pesar de que este comienzo, en sentido propio, de la historia humana no es en la *Fenomenología* ni un azar ni un comienzo en un hecho cualquiera, sino que expresa la dirección más íntima de toda la obra. Con ello ha descubierto Marx de un

[24] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* ed. cit., págs. 146 y sigs.

modo muy nítido el sentido originario de la historia esencial del hombre (expuesta en la *Fenomenología* como historia de la autoconciencia), la cual es concebida como una praxis, a saber, como una libre autorrealización que asume, supera y transforma la facticidad «inmediata» presupuesta en cada caso. Ya se ha indicado que Marx ha constatado que el desacierto propiamente dicho de Hegel es la conversión del «espíritu» en sujeto de esa praxis, por ello sostiene Marx que «el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstracto espiritual» (pág. 157 [190]). Esto no cambia nada el hecho de que Hegel ha concebido el trabajo en general como la esencia del hombre que se prueba a sí misma —un hecho que, por ejemplo, sigue siendo efectivo en que, a pesar de la «espiritualización» de la historia llevada a cabo en la *Fenomenología,* sea el «hacer» transformador el concepto que orienta la explicitación de la historia del hombre[25].

Al ser de esta manera la praxis el sentido interior de la objetivación y de su superación, entonces las diversas formas de la alienación y de su superación expuestas en la *Fenomenología* no pueden ser solo meros «ejemplos» extraídos de la historia real, yuxtapuestos de modo no vinculante, sino que deben fundarse en la praxis humana y pertenecer esencialmente a la historia del hombre. Este conocimiento lo expresa Marx en la afirmación de que Hegel «ha encontrado la expresión especulativa para el movimiento de la historia» (págs. 152 y sigs. [185]) —una afirmación que (como ya se ha dicho) hay que entender tanto positiva como crítico-negativamente. Y si las formas de la alienación están fundadas como históricas en la praxis humana misma, entonces no pueden ser vistas solo como formas abstractas y teóricas de la objetividad de la conciencia; bajo este «rebozo» lógico-especulativo deben ser efectivas en su vinculabilidad práctica: es

[25] Ibíd., págs. 141, 196, 346, 426, etc.

decir, como formas a superar y «transformar» necesaria y efectivamente. En la *Fenomenología* debe encontrarse ya aunque oculta la «crítica», la crítica en el sentido específicamente revolucionario que Marx le ha dado a este concepto.

> La *Fenomenología* es la crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene la alienación del hombre [...] se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y con frecuencia *preparados y elaborados* de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano (pág. 156 [189]).

Ella contiene en sus secciones sueltas «(pero aún en forma alienada) los elementos críticos de esferas enteras como la religión, el Estado, la vida civil, etc.» (ibíd. [ibíd.]).

Con ello Marx ha expresado con toda claridad el vínculo interno de la teoría revolucionaria con la filosofía de Hegel; y, medida con esta crítica —que es el precipitado de una confrontación *filosófica*—, parece inaudita la apostasía de la interpretación posterior de Marx (¡también ya —*sit venia verbo*— la de Engels!), que creyó poder reducir la relación de Marx con Hegel a la conocida transformación de la «dialéctica» hegeliana (ya completamente vaciada de significado esta última por parte de tal interpretación).

Estas indicaciones tienen que bastar; sobre todo no puedo tratar ya la cuestión de si los «desaciertos» que Marx reprocha a Hegel dan efectivamente en el blanco. Mediante mi exposición quizá se haya vuelto claro que la confrontación se ha entablado de hecho en el centro mismo de la problemática hegeliana. La crítica a Hegel no es ningún apéndice de la crítica y de la fundamentación precedentes de la economía política, sino que es efectiva en toda la crítica y fundamentación: estas mismas *son* una confrontación con Hegel.

2

Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo (1933)[26]

1

El intento de una definición fundamental del concepto de *trabajo* parece superfluo desde que el acuerdo tácito en la teoría económica consiste en prescindir de un análisis «con vistas a la definición» del trabajo en cuanto tal y entender por trabajo solo la actividad económica, la praxis en el interior de la dimensión económica.

> El concepto general de «trabajo» ha recibido, a través del uso lingüístico, un contenido tan indeterminado que probablemente no resulta posible su delimitación como concepto unívoco. Precisamente esta circunstancia da derecho a los defensores de la ciencia económica para ponerse de acuerdo sobre un concepto específicamente económico de trabajo que no es segregado del concepto general de «trabajo», sino que se obtiene por otro procedimiento[27].

---

[26] Publicado originariamente en *Archiv für Sozialwissenshaft und Sozialpolitik*, vol. 69, 1933, págs. 257 y sigs. y reeditado en H. Marcuse, *Schriften*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1978, vol. 1, págs. 556-594. [*N. del T.*].

[27] K. Elster, *Von Strome der Wirtschaft* [Sobre las corrientes de la economía], 1, Jena, 1931, págs. 146 y sigs.

El concepto de trabajo restringido de esta manera no parece prejuzgar ninguna decisión sobre el lugar, el sentido y la función del trabajo en la totalidad de la existencia [*Dasein*] humana; todas las diferenciaciones económicamente relevantes del trabajo (como, por ejemplo, la existente entre trabajo directivo y trabajo dirigido, trabajo libre y no libre, así como los tipos de trabajo en las diversas ramas de la producción, etc.) pueden ser situadas bajo el ámbito de este concepto económico de trabajo; la teoría económica no parece exigir desde sí misma la obtención de un concepto «general» de trabajo.

Este concepto económico de trabajo (que no ha sido obtenido ni asegurado «con vistas a la definición» a partir de un concepto «general» de trabajo) se convierte ahora sin embargo en el *centro* de la teoría económica: «El concepto de trabajo ha sido tratado en la economía política en tres grandes ámbitos de problemas: en la doctrina del valor y del precio, en la doctrina de los factores de producción y en la doctrina de los costes»[28]. En los tres ámbitos de problemas el concepto de trabajo es un concepto *fundamental,* el verdadero portador de toda la problemática: tanto la doctrina de los factores de producción como la del valor y el precio y la de los costes desembocan en el trabajo como factor «último» o al menos como uno de los «últimos». Y aquí comienza a hacerse claramente perceptible la ausencia de un análisis con vistas a la definición del concepto «general» de trabajo.

La situación del problema se torna aún más complicada, dado que este concepto económico de trabajo ha influido de nuevo decisivamente en las interpretaciones de la esencia del trabajo en cuanto tal, también fuera de la esfera económica: ha empujado a las opiniones acerca de la esencia y sentido del

[28] H. Nowack, *Der Arbeitsbegriff der Wirtschaftswissenschaft* [El concepto de trabajo de la ciencia económica], en *Jahrbücher für Nationalökonomie,* vol. 131, 1929, pág. 513.

trabajo en cuanto tales en una dirección completamente determinada, de manera que se considera el trabajo propiamente dicho primariamente como actividad *económica,* mientras que la actividad, por ejemplo, del político, del artista, del investigador, del sacerdote, es caracterizada como trabajo solo en un sentido figurado y de manera un tanto insegura, y en todo caso se la coloca en una oposición de principio respecto a la actividad económica. Pero el estrechamiento del concepto de trabajo ha ido aún más lejos en el seno de la teoría económica misma. Y es que aquí el concepto de trabajo queda restringido cada vez más a la actividad dirigida, no libre (cuyo modelo conceptual es el trabajo del trabajador asalariado), también ahí donde el concepto de trabajo científico-económico debe ser definido expresamente en relación con los conceptos económicos fundamentales. De esta manera, Max Weber[29] entiende por trabajo solo el «trabajo orientado por disposiciones» (y no la actividad «que dispone»); y Gottl[30] concibe desde el principio su concepto de trabajo como contrapuesto a toda «labor de organización» (por ejemplo, la de los empresarios), a saber, como una «prestación que simplemente ocupa tiempo, de la que es capaz cualquiera» y cuyos «resultados son también medibles temporalmente», como la «forma cotidiana» de la acción humana, cuyo tipo más característico es la acción «llena de actividad»[31].

Sin embargo, con ello, el concepto económico de trabajo, al principio tan unívoco, se ha escindido, sin que esta escisión y los diversos conceptos de trabajo resultantes de ella

[29] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economía y sociedad], Tübingen, 1921, pág. 62.

[30] F. v. Gottl, *Wirtschaft und Wissenschaft* [Economía y ciencia], Jena, 1931, págs. 31 y 446.

[31] F. v. Gottl, *Arbeit als Tatbestand des Wirtschaftslebens* [El trabajo como componente de la vida económica], en *Archiv für Sozialwissenschaft,* L, 1923, págs. 293 y sigs., 296 y sigs., 307.

(por ejemplo, el trabajo como factor de producción en general, el trabajo como concepto fundamental de la doctrina del valor y de los costes, el trabajo como actividad dirigida, orientada según disposiciones, etc.) puedan ser comprendidos en su relación de fundamentación ni derivados del concepto de trabajo tomado como base. ¿Con qué derecho se toma la actividad económica como trabajo en sentido propio? ¿Cómo se relaciona, respecto a la totalidad de la existencia [*Dasein*] humana, la actividad económica con las demás actividades? ¿Por qué en el seno de la actividad económica se presenta precisamente la actividad dirigida, orientada por disposiciones, como el trabajo en sentido propio? Podría ser que esta restricción de la teoría económica al trabajo económico esté presuponiendo ya un concepto de trabajo completamente determinado, que en ella esté alcanzando expresión un *modo* completamente determinado de hacer funcionar la economía (una concepción completamente determinada de la esencia y del sentido del ser económico en la totalidad de la existencia [*Dasein*] humana) y que por lo tanto la aparente evidencia del concepto económico de trabajo esté ya prejuzgando las decisiones previas más graves. Todas estas cuestiones solo pueden clarificarse mediante una discusión filosófica fundamental del concepto de trabajo, mediante una discusión que intente esbozar de manera fiable el lugar y el significado del trabajo en el seno de la existencia [*Dasein*] humana. Es precisamente el «contenido indeterminado» que ha recibido el concepto general de trabajo lo que convierte en obligación ocuparse de nuevo de este «concepto general de trabajo». Quizá esta discusión contribuya a dirigir de nuevo la mirada a la vinculación efectiva entre filosofía y economía política, una vinculación que estuvo vigente por última vez en Marx y que desde entonces se ha perdido.

Precisamente en tiempos recientes se ha despertado una mayor sensibilidad para la necesidad de buscar de nuevo la vinculación interior efectiva entre filosofía y economía política. Hace ya más de treinta años que Max Scheler[32] exigió de un modo programático el debate filosófico sobre los conceptos económicos fundamentales y él mismo comenzó tal labor con una discusión filosófica del concepto de trabajo. Desde una posición y una perspectiva completamente diferentes, Max Weber redujo el sistema económico de distintas épocas al «Ethos» que las sostiene, en consecuencia trascendió la teoría económica hacia lo teológico-filosófico y lo hizo justamente tomando el concepto de trabajo como hilo conductor.

La moderna *ciencia del trabajo* intenta hacer justicia al problema del trabajo en toda su plenitud. Sin embargo, tal intento es llevado a cabo (en todas las ocasiones en que tal ciencia avanza más allá de la dimensión técnico-económica) sobre fundamentos biológico-científico-naturales. El problema del trabajo es para ella, más allá de la dimensión técnico-económica, un problema esencialmente psicológico. Pero la psicología (y, sobre todo, una psicología fundada en la biología y en las ciencias naturales) no puede hacer justicia al problema del trabajo, porque el trabajo (es lo que esperan hacer visible las siguientes explicaciones) es un concepto ontológico, esto significa aquí, un concepto que comprende el ser mismo de la existencia [*Dasein*] humana en cuanto tal. Se pierden de principio los caracteres fundamentales del trabajo cuando se los considera como fenómenos psicológicos (sobre ello se volverá más tarde, con ocasión del carácter de carga del trabajo). A causa de ese fundamento errado o completamente ausente, el libro de Giese *Filosofía del trabajo* no cumple lo que promete su título. En el libro se discuten un sinnúmero de posibles problemas que surgen «con motivo» del concepto de trabajo, sin que se clarifique su nexo objetivo necesario. La confusa conceptualidad, que se nutre de las

[32] En el artículo «Arbeit und Ethik» [Trabajo y ética] *(Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* [Escritos sobre sociología y teoría de la concepción del mundo], 1923-1924).

ciencias y teorías más dispares, se pone de manifiesto ya en la definición fundamental del concepto de trabajo: el trabajo es «un fenómeno epocal (...), que corresponde a una actividad útil orientada a objetivos culturales condicionados profesionalmente por individuos y comunidades, crece sobre el suelo de la energética, tanto biológica como tecnológica, pero sigue líneas directrices teleológicas»[33].

Dentro de la teoría económica misma, el «aguijón filosófico» que reside en el concepto de trabajo se expresa tan solo en la indicación de las cuestiones «éticas» vinculadas con el trabajo, especialmente en conexión con el hecho de la división del trabajo y su efecto sobre la existencia completa del trabajador. Los intentos de llevar a cabo un desarrollo fundamental del «trabajo» dentro de la totalidad de la existencia [*Dasein*] humana quedan atascados generalmente en el comienzo (¡hablamos aquí solo de la teoría económica del presente!), en las notas se citarán ejemplos de ello. Más adelante se afrontará el tratamiento del problema del trabajo por parte de Gottl.

Dentro de la filosofía, es en la obra de Hegel donde se encuentra por última vez una reflexión radical sobre la esencia del trabajo y su despliegue hasta la esfera concreta de la existencia [*Dasein*] histórica. Tal reflexión fue retomada y continuada sobre una base más amplia por Marx, especialmente en los escritos de los años 1844-1845, y pasó a la teoría de la sociedad de Lorenz von Stein, que comienza la exposición del desarrollo del orden social con una discusión sobre «la esencia del trabajo». Las investigaciones que siguen van a partir de los conceptos de trabajo de estos tres autores, después de haber descrito antes brevemente como contrapunto el concepto científico-económico de trabajo.

[33] F. Giese, *Philosophie der Arbeit* [Filosofía del trabajo], Halle, 1932, pág. 24.

2

K. Elster ha compilado en su artículo «¿Qué es el trabajo?»[34] varias definiciones típicas (a partir de manuales, etc.) del concepto de trabajo aplicado en la teoría económica; para nuestros fines basta la indicación a los ejemplos aducidos allí. Por muy diferentes que sean las definiciones, todas coinciden en que abordan el trabajo como una determinada «actividad» humana, a lo cual luego se añade, de modo cambiante en cada definición, la finalidad, el objeto y el éxito de la actividad. Nada parece ser más evidente y libre de supuestos teóricos que esto: que el trabajo es una determinada actividad humana; pues, ¿qué delimitaciones se presentan inmediatamente en el fenómeno del trabajo sino frente a la in-actividad de todo tipo y frente a toda actividad «impropia» como es el caso del juego, la diversión, etc.? Pero contrapongamos a estas definiciones aquellos conceptos de trabajo fundamentados filosóficamente que han sido hasta ahora los últimos en la historia del problema, de este modo se mostrará de una vez la cuestionabilidad del concepto científico-económico de trabajo: precisamente en tales conceptos no se trata en ningún caso del trabajo como una determinada actividad. Hegel concibe el trabajo como el hacer [*Tun*] (y no como actividad [*Tätigkeit*], volveremos a hablar en seguida de esa diferencia esencial) en el que «el puro ser para sí de la conciencia (...) fuera de ella entra en el elemento del permanecer», en tal elemento ella simultáneamente «torna a sí» y se da el objeto del trabajo como «substancia»[35]. Lorenz von Stein

[34] Jahrbücher für Nationalökonomie, Band 112, 1919. Reeditado en *Vom Strome der Wirtschaft* I. Cfr. También Nowack, ob. cit.

[35] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, WW, II, págs. 148 y sigs. (paginación de la edición original, también de la edición del aniversario realizada por Glockner) [*Fenomenología del espíritu*, ed. cit., págs. 267 y sigs.].

sostiene: «El trabajo es (...) en cada caso, la realización, puesta por la personalidad individual misma, de su determinación infinita», en la que la personalidad se «apropia del contenido del mundo exterior y de ese modo lo obliga a convertirse en una parte de su propio mundo interior»[36]. Marx retoma, en relación con sus investigaciones sobre una nueva fundamentación de la economía política, el concepto hegeliano de trabajo con todos los caracteres esenciales: «El trabajo es el devenir para sí del hombre en el seno de la enajenación, o en cuanto que hombre enajenado», es el «acto de autoproducción o de autoobjetivación del hombre»[37]. Naturalmente, frente a los análisis concretos del «proceso de trabajo» en *El Capital*, esto es solo una definición «abstracta» del trabajo, que de ningún modo es suficiente para la teoría económica; pero sigue siendo el fundamento de todos los conceptos concretos de trabajo en Marx y es efectivo de modo insistente aún en *El Capital*: «Como creador de valores de uso, como trabajo útil, el trabajo es pues una condición de la existencia del hombre independiente de todas las formas sociales, necesidad natural eterna de mediar el metabolismo entre hombre y naturaleza, por lo tanto de mediar la vida humana»[38]. El trabajo como «mediación», «objetivación», tránsito de la «forma de la inquietud» a la «forma del ser», etc.[39] —estos son los momentos filosóficos del concepto de trabajo identificados por Hegel.

---

[36] L.v. Stein, *Gesellschaftslehre* [Teoría de la sociedad], Stuttgart, 1856, pág. 99.

[37] Marx-Engels-Gesamtausgabe, I. Abtg. III, págs. 157 y 168 [*Manuscritos: economía y filosofía*, ed. cit., págs. 190 y 201].

[38] K. Marx, *Das Kapital*, Volksausgabe, Berlín, 1928, Libro I, pág. 10 [*El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 1984, Libro primero, vol. 1, pág. 53].

[39] Ibíd., págs. 133, 136 y sigs. —No obstante, Marx define el trabajo también como «actividad conforme a un fin», pero en cuanto tal es para él solo un «momento del proceso de trabajo» (ibíd., pág. 134) y no el completo proceso de trabajo mismo [*El Capital*, Libro I, ed. cit., págs. 215 y sigs.].

Hemos aludido al concepto filosóficamente fundamentado de trabajo proveniente de Hegel solo lo suficiente para poder delimitar su planteamiento. La diferencia esencial respecto del concepto científico-económico de trabajo es que aquí aparece el trabajo como un acontecer fundamental de la existencia [*Dasein*] humana, como un acontecer que domina por completo, sin cesar y permanentemente, el *ser* completo del hombre, y en el que, simultáneamente, acontece algo con el «mundo» del hombre. Aquí el trabajo *no* es precisamente una determinada «actividad» humana (pues ninguna actividad singular abarca y domina por completo la totalidad de la existencia [*Dasein*] humana; cada actividad concierne siempre solo a ámbitos parciales de esa totalidad y sucede solo en ámbitos parciales de su mundo), más bien es aquello en lo que se funda y lo que refleja toda actividad singular: un *hacer*. A saber, el hacer del hombre como su modo de estar en el mundo: solo a través de lo cual él deviene «para sí» lo que él es, torna a sí mismo, consigue la «forma» de su ser-ahí [*Daseins*], de su «permanecer» y a la vez hace del mundo algo «suyo». El trabajo no es determinado aquí por el género de sus objetos, ni por su finalidad, contenido, éxito, etc., sino por lo que acontece en el trabajo con la existencia [*Dasein*] humana misma.

Queremos seguir la indicación aportada por este planteamiento del concepto de trabajo e intentar poner a la vista aquel acontecer mismo: el trabajo como la *praxis* específica de la existencia [*Dasein*] humana en el mundo. Tenemos de hecho otra posibilidad de delimitar esta praxis: a través de la referencia (subrayada cada vez en el concepto filosóficamente fundado de trabajo) de trabajo y objetividad. En el trabajo acontece algo con el hombre y con la objetividad, de tal manera que su «resultado» es una unidad esencial de hombre y objetividad: el hombre se «objetiva» y el objeto deviene «suyo», humano. Y esta referencia de hacer y objetividad no remite solo al hecho de que cada proceso de trabajo encuen-

tra y proyecta una objetividad como algo que hay que elaborar, sino que debe señalar un momento constitutivo de la praxis completa de la existencia [*Dasein*] humana, una «tarea» planteada a la existencia [*Dasein*] humana en cuanto tal: el trabajo en la objetividad, su «mediación», «apropiación», etc., se le presenta como tarea, —solo mediante el cumplimiento de esta tarea puede la existencia [*Dasein*] humana devenir de hecho «para sí» y tornar a sí misma. (Precisamente esta triple unidad de hacer, objetividad y carácter de tarea reside ya, tal como muestra el diccionario de Grimm, en el significado mismo de la palabra trabajo: en todos los significados se apunta a algo triple: al trabajar, a lo trabajado y a lo que hay que trabajar). Por lo tanto, en la reflexión sobre el fenómeno del trabajo tenemos que mantener permanentemente ante la mirada los tres momentos: en la reflexión sobre el hacer debemos considerar simultáneamente lo que acontece con la objetividad en tal hacer y la tarea que se propone la existencia [*Dasein*] humana en ese hacer.

3

De cara a la delimitación del concepto de trabajo se presenta ahora como por sí solo otro hacer humano que muy frecuentemente se emplea como concepto opuesto para la definición del trabajo: el *juego*[40]. A continuación vamos a resumir brevemente los caracteres mediante los cuales puede definirse el juego al menos de manera provisional, a saber,

[40] Puesto que el juego es tomado aquí en consideración como concepto opuesto al trabajo, cabe desarrollar los caracteres del juego sin tomar como referente primario el juego de los *niños*. Resulta aún muy dudoso si el juego es para la vida del niño lo mismo o lo correspondiente al trabajo para la vida de los adultos. Cfr. H. Lufft, *Der Begriff der Arbeit* [El concepto de trabajo], en: *Jahrbücher für Nationalökonomie*, tomo 123, 1925.

teniendo ya en consideración expresamente los caracteres del trabajo que hay que desarrollar después.

También en el juego el hombre puede (aunque no debe) habérselas con objetos, ocuparse de objetos. Pero la objetividad tiene aquí un sentido completamente diferente y una función completamente diferente que en el trabajo. Jugando, el hombre no se guía *por* los objetos, por su legalidad en cierto modo inmanente (dada por su específica objetividad), por lo que exige su «coseidad» (tal como el trabajo tiene que guiarse en su tratamiento, uso, modelación de su objeto por su coseidad), —sino que el juego, dentro de sus posibilidades, *supera* esta coseidad «objetiva» y esta legalidad de los objetos y pone en su lugar una legalidad diferente, creada por el hombre mismo, a la que el jugador se vincula luego libremente por su propia voluntad: las «reglas del juego» (en el sentido más amplio; también tiene reglas del juego aquel que juega solo; las reglas del juego no necesitan ser explícitas y pueden aplicarse ad hoc en un caso singular). En el juego en cierto modo queda abolida por momentos la «objetividad» de los objetos y su influjo, la realidad efectiva del mundo objetivo que, de no ser así, fuerza permanentemente a los hombres a una confrontación con ella que la reconoce como tal: el jugador actúa con los objetos por una vez completamente según su voluntad, no hace caso de ellos, estando entre los objetos se «libera» de ellos. Esto es lo decisivo: en este no hacer caso a la objetividad llega el hombre precisamente a sí *mismo*, a una dimensión de su *libertad* que le es negada en el trabajo. En un único lanzamiento de pelota del jugador reside un triunfo infinitamente mayor de la libertad del ser humano sobre la objetividad que en la ejecución más poderosa del trabajo técnico.

Respecto al sentido y la meta del juego, el hombre que juega está *consigo mismo* y no con los objetos (en cuanto lo otro de su sí mismo): extiende su libertad sobre los objetos, se mueve con ellos o los mueve consigo sin un objetivo deter-

minado[41]. Cuando queremos caracterizar en el habla cotidiana la función del juego en la vida del hombre, entonces nombramos determinados modos del acontecer del sí mismo y no de los objetos: hablamos en relación al hombre de un distraer-se, un relajar-se, un olvidar-se, un reponer-se.

Con ello se muestra también un ulterior carácter del juego, que remite ya directamente al trabajo como fenómeno opuesto. Al juego no le corresponde en el conjunto de la existencia [*Dasein*] humana ninguna duración ni constancia: acontece esencialmente «de vez en cuando», «entre» los tiempos dedicados a otros haceres que dominan constante y permanentemente la existencia [*Dasein*] humana. Y el modo en que acontece la vida en el juego no es un acontecer consumado en sí y por sí; es esencialmente dependiente y está supeditado, remite desde sí mismo a otro hacer diferente. El juego es distraer-se, relajar-se, reponer-se *de* una concentración, tensión, fatiga, autoconciencia, etc., es distraer-se, relajar-se, reponer-se *para lograr* un nuevo recogimiento, tensión, etc. El juego, como un todo, está en consecuencia necesariamente remitido a un otro, de lo cual procede y a lo cual apunta, y esto otro está ya abordado anticipadamente mediante los caracteres de la concentración, tensión, fatiga, etc., como *trabajo*.

K. Bücher[42], sobre la base de estudios etnológicos, ha sostenido la afirmación de que el juego es más antiguo que el trabajo: «En el juego se forma la técnica y ella se decanta solo muy paulatinamente desde lo entretenido a lo útil (...). El arte es más antiguo que la producción útil. Incluso en los pueblos primitivos de mayor nivel (...) la danza precede a todo trabajo importante o lo sigue a continuación». El gran mérito del libro

[41] Karl Groos habla de un «sentimiento de libertad» que domina el juego, del aparecer del «ipse feci» *(Die Spiele der Menschen* [Los juegos de los hombres], Jena, 1899, pág. 502).

[42] K. Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft,* [El surgimiento de la economía nacional], I, 17 edición, 1926, pág. 29.

es haber indicado con agudeza que el trabajo en ningún caso se deriva exclusivamente o aún solo primariamente de motivos «económicos» ni proviene originariamente de la dimensión de la economía (tendremos que volver luego sobre esto); pero sus formulaciones de la relación entre juego y trabajo pueden promover peligrosos malentendidos. En un sentido estructural, en el conjunto de la existencia [*Dasein*] humana, el trabajo es necesariamente y por toda la eternidad «anterior» al juego: es el punto de partida, fundamento y principio del juego, en cuanto que este es precisamente un desistir *del* trabajo y un reponerse *para* el trabajo. De una forma concisa, Aristóteles[43] ha dicho algo definitivo sobre la relación entre juego y trabajo: el juego no es en sí mismo *Telos*, sino ἀναπαύσεως χάριν [para el descanso], por consiguiente está referido según su *Telos* a la ἀσχολία [ocupación] (el no-ocio, el trabajo en el sentido más amplio) y le pertenece. Παίζειν οπως σπουδάζῃ [«Divertirse para obrar seriamente»][44]: este es, dicho en una fórmula, el nexo de fundamentación esencial entre el juego y el trabajo.

Visto desde el juego, el hacer laborante se caracteriza en principio por tres momentos: por su duración esencial, por su constancia esencial y por su carácter esencial de carga. De tal modo que estos tres momentos remiten, más allá del proceso de trabajo singular (como «actividad conforme a un fin»), al hacer laborante en cuanto tal, a su sentido y función en el conjunto de la existencia [*Dasein*] humana. Es decir, duración, constancia y carga no caracterizan al proceso de trabajo singular, sino al hacer humano que alcanza expresión en los procesos de trabajo singulares, les sirve de base y los origina.

Así entendida, la *duración* del trabajo quiere decir: que la tarea que le es otorgada a la existencia [*Dasein*] humana a

[43] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1176b, 33 y sigs. y, del mismo autor, *Política*, 1339b, 16.

[44] Sigo la traducción de *Ética a Nicómaco* de Alianza Editorial, Madrid, 2001, pág. 300, 1176b-1177a. [*N. del T.*].

través del trabajo no puede ser jamás cumplida en un proceso de trabajo particular o en varios de ellos; que se corresponde con esta tarea, por lo tanto, un continuo estar-trabajando y estar-en-el-trabajo, una orientación y tensión de la existencia [*Dasein*] completa al trabajo (que también se produce cuando una vida se realiza solo en un único trabajo, en una única acción; ¡pues no hay que confundir la orientación continua de la existencia [*Dasein*] al trabajo con una actividad continua!). Por el contrario, el juego tiene un carácter esencialmente único, sin duración; acontece siempre solo de vez en cuando, ocasionalmente. Tomando en consideración el acontecer de la vida humana puede hablarse de la «vida como trabajo», pero no de la «vida como juego».

Cabe determinar anticipadamente la *constancia* del trabajo del siguiente modo: del trabajo debe «resultar» algo que perdure según su sentido y función más allá del proceso de trabajo singular y que pertenezca a un acontecer «general». Aquello que es trabajado y elaborado pasa a formar parte del «mundo» del trabajador, del mismo modo que es elaborado también a partir de ese «mundo». O bien debe ser él mismo algo «constante», que tras la finalización del proceso de trabajo singular sigue estando ahí y está ahí para los demás: un «objeto» (en el sentido más amplio, que aún hay que aclarar), o bien debe conferirle constancia al trabajador mismo: debe crearle una posición en su mundo y mantenerlo en ella. Este carácter del trabajo fue tratado en la historia del problema bajo el título de «objetivación»: el trabajo es un hacer objetivo; en el trabajo se objetiva la existencia [*Dasein*] humana, esta se convierte realmente en «objetividad» histórica existente, alcanza figura objetiva en el acontecer del «mundo».

El carácter de carga del trabajo está expuesto en principio a una mala interpretación[45]. Constituye por principio un

[45] Precisamente el carácter de carga del trabajo ha sido casi siempre tomado en consideración en la teoría económica, incluso ha sido incluido en numerosas definiciones del trabajo, por ejemplo en Roscher y en Alfred Weber (cfr. Elster, ob. cit.). Igualmente frecuentes son los intentos en la teoría económica de calificar este carácter de carga como algo en todo caso no esencial al trabajo. La mayor parte de las veces esto se realiza señalando la transformación, asequible técnicamente, de la aversión al trabajo en goce del trabajo, o señalando trabajos a los cuales aparentemente resulta extraño todo carácter de carga. Ambas argumentaciones tienen como base un completo desconocimiento de lo que significa propiamente este carácter de carga. La «ciencia del trabajo» ha participado en este desconocimiento, en cuanto que ha creído encontrar aquí un hecho psicológico que podría ser aferrado con métodos técnico-psicológicos. El carácter de carga del trabajo no es idéntico con los «sentimientos de aversión», «dificultades», «manifestaciones de agotamiento», etc., que se producen en determinados trabajos o ante determinados trabajos. No obstante, si estos pudieran ser suprimidos a través de una estructuración modificada del proceso de trabajo, a través de la transformación de las condiciones de trabajo, con su supresión el carácter de carga del trabajo no se vería afectado, porque se funda en la propia estructura del ser de la existencia [*Dasein*] humana. Las siguientes explicaciones deben poner esto en evidencia.

error que se lo quiera remitir a determinadas condiciones de ejecución del trabajo, a la configuración técnico-social del trabajo, a la resistencia de los materiales, etc. Igualmente, tampoco se trata de «sentimientos de aversión» que aparecen en determinados trabajos y formas de trabajar y que podrían ser superados o interrumpidos luego a través de un tratamiento tecnológico y psicológico. Más bien, aun *antes* de todas estas lacras derivadas del modo de trabajar y de la organización del trabajo, el trabajo aparece ya en cuanto tal como «carga» al poner al hacer humano bajo una ley ajena e impuesta: bajo la ley de la «cosa» que hay que hacer (la cual entonces sigue siendo una «cosa», un otro que la vida misma, también cuando el hombre se da a sí mismo su trabajo). En el trabajo se trata siempre primeramente de la cosa misma y no del que trabaja, también cuando aún no se ha producido una separación total entre trabajo y «producto del trabajo». En el trabajo el hombre es siempre remitido

fuera de su ser mismo hacia un otro, siempre está en otro y para otros.

La tarea de las consideraciones siguientes será presentar y desarrollar estos caracteres del trabajo a partir del hacer específicamente humano, a partir de la praxis humana. Al mismo tiempo, con ello debe resultar claro que el trabajo no es en absoluto originariamente un fenómeno de la dimensión económica, sino que está arraigado en el acontecer mismo de la existencia [*Dasein*] humana y que precisamente a través del concepto de trabajo la ciencia económica remite a esferas más profundas que la fundamentan, de manera que todo tratamiento fundamental científico-económico del concepto de trabajo exige el descenso a esas esferas fundamentadoras que trascienden a la misma ciencia económica.

4

Los caracteres del trabajo que se han puesto de manifiesto por ahora retrotraen la pregunta por el sentido y función del hacer laborante al modo del acontecer humano en el mundo. Hay que intentar poner a la vista ese acontecer mismo en tanto que es *hacer,* praxis (precisamente fue este hacer lo primeramente acentuado por el enfoque filosófico del concepto de trabajo).

El acontecer de la vida humana es praxis en el sentido eminente de que el hombre debe *hacer* su existencia [*Dasein*] misma —de tal manera que la tiene que acometer y cumplir como tarea. Su acontecer es un permanente *hacer*-acontecer (mientras que por ejemplo el acontecer de la existencia [*Dasein*] animal es un mero *dejar*-acontecer: el animal deja acontecer inmediatamente su existencia [*Dasein*] también cuando «hace» algo, por ejemplo cuando construye su nido, rechaza ataques, busca alimento. Todo este hacer está en el animal

—según la acertada expresión de Wexberg[46]— «sancionado biológicamente». El animal no «tiene» su existencia [*Dasein*] como poseyendo el carácter de una tarea que tendría que cumplir mediante su modo de ser...). El hombre se encuentra permanentemente con una situación de su sí mismo y de su mundo que no es inmediatamente la suya propia, de manera que pudiera dejar-acontecer simplemente su existencia [*Dasein*] en esa inmediatez; él debe primeramente hacer suya cada situación «mediándola» consigo. Este proceso de mediación es caracterizado con los conceptos de *«producción y reproducción»* (que desde Marx han perdido su significado esencial originario y han sido restringidos a la dimensión económica). Producción y reproducción no mientan en modo alguno solo el acontecer de la «existencia [*Dasein*] material» en el hacer económico, sino el modo del hacer-acontecer de la existencia [*Dasein*] humana en su conjunto: apropiación, superación, modificación e impulso de la existencia [*Dasein*] completa en todas sus esferas vitales, tanto en la esfera de la situación del «mundo», tal como es encontrada inmediatamente, como en la esfera de la existencia [*Dasein*] misma en él, —un traer-ante-sí y en cuanto traído-ante-sí («representado»), un producir y un hacer avanzar la existencia [*Dasein*] y su mundo en todos los ámbitos (es decir, tanto en el ámbito del ser «material», como del «vital» y del «espiritual»). Este hacer es en los hombres esencialmente un hacer sapiente[47], que tiene ante sí su «fin» (el producir y hacer

---

[46] Véase la nota siguiente.

[47] Las explicaciones introductorias de E. Wexberg en *Arbeit und Gemeinschaft* [Trabajo y comunidad] (1932) apuntan a esta distinción esencial entre actividad animal y trabajo humano: mientras que las actividades animales son realizadas conforme al instinto y por ello están ligadas a un «goce de la función», el trabajo en cambio no pertenece «a las funciones del hombre dadas naturalmente», nunca se efectúa «conforme al instinto» (págs. 8 y sigs.).

avanzar la existencia [*Dasein*] y su mundo en cuanto apropiado y adecuado) y se adecúa a este «fin» suyo: es hacer conforme a un fin.

Ya en este hacer sapiente-mediador, en esta permanente producción y reproducción de la existencia [*Dasein*] humana se funda (frente al dejar-acontecer inmediato, por ejemplo, de la existencia [*Dasein*] animal) el *trabajo*. En este modo de acontecer se fundan ya todos los caracteres indicados arriba y el concepto de trabajo aparece precisamente con esta significación más general, que concierne al acontecer de la existencia [*Dasein*] humana en el mundo, en todos los casos donde quiere decirse algo sobre la esencia del trabajo: desde el pasaje del Génesis (especialmente subrayado por el comentario de Agustín) y las epístolas paulinas hasta Hegel. Y ya aquí nos topamos con un punto en el que comienza la modificación del significado del concepto de trabajo en el sentido de su remisión a la dimensión económica. Se plantea la pregunta de *por qué* entonces realmente el acontecer de la existencia [*Dasein*] humana es esencialmente «mediación», producción y reproducción, por qué le está esencialmente prohibido un dejar-acontecer inmediato, y se responde indicando la situación en cierto modo «natural» del hombre en el mundo: el acontecer de la existencia [*Dasein*] humana es trabajo porque el mundo, tal como el hombre lo encuentra en cada caso, nunca puede satisfacer sus «necesidades» [*Bedürfnissen*], de manera que él necesita continuamente organizar una serie de asuntos para poder vivir en ese mundo (vestimenta, provisión de alimentos, morada, instrumentos, etc.).

Este originario «carácter de carencia» de la situación natural del hombre hace de la «*necesidad*» [*Bedürfnis*] el acicate de su hacer. La meta primera y necesaria del hacer es la «satisfacción de necesidades», y aquí tenemos ya la esfera en la que se mueve la definición tradicional de la economía y del trabajo como hacer económico. «El objeto de la investigación económica es la actividad del hombre orientada a la satisfacción de sus necesidades» (Diehl)[48], «el objetivo de toda economía es la satisfacción de las necesidades humanas. La economía es por lo tanto una actividad que se orienta a la posibilitación de una satisfacción tal» (Cassel)[49], el trabajo en el sentido de la ciencia económica está «caracterizado por la meta de proporcionar medios para la satisfacción de necesidades» (Elster)[50], estas son tres definiciones del concepto entresacadas al azar. Su carácter no se modifica esencialmente si ahora se define con más detalle el concepto de necesidad y la actividad que tiende a la satisfacción de las necesidades.

Todas estas definiciones se mueven sobre un suelo que no puede sostener una comprensión de la esencia del trabajo. Se va a aclarar esto brevemente.

Toda teoría que parte de la «necesidad» como impulso del hacer, toma al hombre primeramente como ser *orgánico*, como «vida» orgánica en el sentido de la biología. Pues pertenece a la esencia de la necesidad el estar fundada orgánicamente y fijada orgánicamente; necesidades tiene solo un organismo, una unidad orgánico-natural. Esto no cambia si se distinguen las necesidades humanas de las animales a través de la perseverancia consciente, dominante y rectora en conseguir un fin mediante la libertad de acción[51], —la necesidad no es extraída con ello de ningún modo de la esfera del acontecer orgánico-natural.

La fijación del hombre como un ente orgánico-natural no puede bastar sin embargo cuando lo que se pone en dis-

---

[48] K. Diehl, *Theoretische Nationalökonomie* [Economía nacional teórica], 1916, I, pág. 2.

[49] G. Cassel, *Theoretische Sozialökonomie* [Economía social teórica], Leipzig, 1921, pág. 2.

[50] Ibíd., pág. 153.

[51] Así lo hace Oppenheimer siguiendo a MacDougall, véase F. Oppenheimer, *System der Soziologie* [Sistema de sociología] *III*, 1, Jena, 1923, páginas 18 y sigs.

cusión es su modo específico de estar en el mundo, la praxis misma de su existencia [*Dasein*] (hemos adoptado esto como hipótesis para el concepto de trabajo). Un proceder tal absolutizaría desde el principio una determinada «dimensión» del ser del hombre (dejando de lado por completo la cuestión de si el ser del hombre es como tal divisible en «dimensiones») y solo podría tomar en consideración las otras dimensiones como superestructura o como estructura secundaria: esa dimensión absolutizada sería precisamente aquella en la que se lleva a cabo la satisfacción de necesidades, a saber, el mundo de los medios para la satisfacción de necesidades, el «mundo de los bienes».

No cabe investigar aquí si la ciencia económica tiene razones pertinentes para poder tomar como punto de partida al hombre como ente orgánico-natural (tal como ella hace explícita o implícitamente mediante el concepto fundamental de necesidad), —es decir, si también el hombre económico de algún modo actúa económicamente con su ser completo y no solo como organismo que satisface necesidades. Pero lo cierto es que la definición del *trabajo* a partir de y en la esfera de la satisfacción de necesidades recorta ya desde el principio el sentido del trabajo según una determinada dimensión (la del «mundo de los bienes» materiales), e incluso lo arraiga en esta dimensión, de manera que también todos los modos de trabajo no-económicos son visualizados primariamente a partir de esta dimensión.

Pero si para la definición del concepto de trabajo el ser del hombre no debe ser colocado primariamente como ser orgánico-natural, ¿cómo debe ser colocado entonces? ¿Cómo es puesto el ser humano en el concepto filosóficamente fundado de trabajo? En un primer paso, queremos abordar al ser humano como ser *histórico;* las explicaciones a continuación van a resaltar el trabajo como una categoría del ser histórico.

En el interior de la teoría económica no ha faltado la constatación de que quizá el enfoque tradicional del concepto de trabajo no hace justicia al fenómeno completo del trabajo. Ya al comienzo de su libro *Trabajo y ritmo,* K. Bücher indica que el trabajo ha sido tomado hasta ahora solo «como categoría absolutamente económica», mientras que todas las actividades cuyo objetivo reside en ellas mismas no deben ser consideradas trabajo. Resulta sin embargo dudoso «si se puede trazar una distinción tal entre trabajo y actividades de otro tipo en todas las fases del desarrollo humano». Sin embargo, Bücher no utiliza a continuación este fructífero enfoque; del mismo modo que Th. Brauer[52], que a partir del problema del trabajo se ve obligado a una revisión expresa del concepto de necesidad. Él pone en lugar de la satisfacción de necesidades el «aprovisionamiento de demandas [*Bedarf*]», que no está dirigido primariamente a la «mera existencia [*Dasein*]» del individuo, sino a un «determinado ser así». Con ello se daría por principio la posibilidad de convertir al hombre en objeto de la ciencia económica no meramente en cuanto sujeto del «mundo de los bienes», sino en su ser completo; el «aseguramiento de la existencia» y la «ampliación de la existencia», que para Brauer constituyen la meta de la actividad económica, tienen que hacer referencia precisamente a la «existencia [*Dasein*] cualitativa» del hombre y no a su «mera existencia [*Dasein*]», por lo tanto, tienen que dirigirse a la *totalidad* de la praxis humana. Pero Brauer no mantiene esta concepción en el transcurso de sus investigaciones; él vuelve a recurrir muy pronto a la explicación de la acción económica a través de las «inclinaciones».

Friedrich von Gottl ha intentado recientemente de un modo radical conseguir una nueva base para la caracterización del hacer económico. Tenemos que ocuparnos aquí de su teoría solo en la medida en que se encuentra en conexión directa con la comprensión del concepto de trabajo.

---

[52] Th. Brauer, *Produktionsfaktor Arbeit* [El factor de producción trabajo], Jena 1925, págs. 1 y sigs., 10.

Según Gottl, en la economía no se trata primariamente de la satisfacción de necesidades, sino de la «cobertura de demandas». Mediante este giro se pretende —dicho esquemáticamente— quebrantar la absolutización unilateral de la dimensión económica como «mundo de los bienes» y preparar una reflexión sobre la «economía como vida» que visualice al ser completo del hombre. La demanda no está referida primariamente a los sujetos económicos singulares (en cierto modo, como individuos meramente económicos), sino a las «estructuras» de la economía como formas vitales ya configuradas ellas mismas, —y, en segundo lugar, concierne siempre a una totalidad de exigencias que, en definitiva, no remiten a otra cosa que a una determinada «afirmación» y «fomento» de la vida misma. La «interacción de demanda y cobertura» acaba al final siempre en la «afirmación de la vida, por lo tanto, de un modo u otro, en el fomento de la vida». «Esto quiere decir: la economía no aspira a ningún máximo de volumen, sino expresamente a un óptimo de figura»[53].

Lo decisivo es que aquí se empieza a retrotraer la acción económica al acontecer mismo de la existencia [*Dasein*] humana: pues aquí no se trata de los bienes como medios de la satisfacción de necesidades, ni de los «rendimientos» al servicio de la elaboración de bienes (K. Elster), etc., de lo que se trata es del poder acontecer de la existencia [*Dasein*] humana en la plenitud de sus posibilidades. El significado de esta tesis para nuestro problema se tornará más claro si vemos ahora cómo determina Gottl el telos inmanente, la «tarea» propia de ese acontecer. Es una unificación del acontecer «en una unidad de realidad», de tal manera «que aparezca ordenado conjuntamente, en cuanto acontecer, como *duración* y, en cuanto unidad, como *permanencia*»[54]. «En todos los lugares donde la vida se realiza como un ser vivo hay una unidad

[53] Gottl, *Wirtschaft und Wissenschaft*, ed. cit., págs. 221 y sigs.
[54] Ibíd., pág. 441 (cursiva mía).

efectiva de duración conseguida por sí misma, hay en cierto modo una unidad de permanencia *elaborada* internamente, siempre ajustada también a su mundo circundante»[55]. Bajo este último aspecto hay que ver también el hacer económico, y «por eso todo intercambio y toda producción vale también siempre como (...) una contribución a la ordenación de todo el acontecer en forma de una unidad de duración y permanencia»[56].

Para el problema del trabajo esto significa que el trabajo económico (y en la ciencia económica se trata solo de él) está por su parte y desde sí mismo subordinado a una tarea y a una meta que ya *no* son ellas mismas *económicas* (en el sentido de una satisfacción de necesidades en el interior del mundo de bienes). El trabajo está subordinado a la tarea, esencial a la existencia [*Dasein*] humana en cuanto tal, de la autoconsecución, de la configuración de cara a la duración y la permanencia. El sentido primero y último del trabajo es en realidad «elaborar» el ser mismo de la existencia [*Dasein*], «garantizarle» su existencia [*Dasein*] en la duración y la permanencia. Todas las demandas singulares se fundan, en definitiva, en esta originaria y permanente demanda de la existencia [*Dasein*] de sí misma, de su plena auto-consecución en la duración y la permanencia.

Con esta caracterización, Gottl apunta, más allá de la dimensión económica, al ser del hombre, al modo específico de su praxis en el mundo. Y precisamente en este ser mismo aparece ya el trabajo: como constante y permanente autoconsecución. Gottl acentúa expresamente el carácter «fundamental» de sus definiciones, que se muestra, entre otros aspectos, en que por principio (y no solo fácticamente) nunca se puede conseguir una cobertura total de la demanda. La demanda originaria de la existencia [*Dasein*] humana, en

[55] Ibíd., pág. 754 (cursiva mía).
[56] Ibíd., pág. 442.

la que se funda en definitiva el hacer económico, no es una demanda de «bienes» de algún tipo, sino una demanda que la existencia [*Dasein*] tiene de sí misma que no se «satisface» nunca: Gottl la llama *apuro vital* [*Lebensnot*]. «El carácter fundamental del apuro vital se impone en que sea cual sea la extensión en que se piense la cobertura de la demanda, se dejará sin embargo de nuevo tras de sí demanda sin cubrir»[57].

Con ello hemos vuelto de nuevo también a través de la misma teoría económica a aquel suelo que ya habíamos intentado esbozar. El «apuro vital» apunta a un estado de cosas «ontológico»: está fundado en la estructura misma del ser hombre, el cual nunca puede dejarse-acontecer inmediatamente en su plenitud, sino que tiene constante y permanentemente que «conseguirse» a sí mismo, «hacerse» a sí mismo; ya la praxis misma de la existencia [*Dasein*] humana como praxis sapiente mediadora exige el «trabajo» como modo de su acontecer.

Hemos intentado mostrar que todas las teorías económicas, puesto que parten del concepto de «necesidades» y de su satisfacción en el mundo de los bienes, no pueden conocer el estado de cosas completo del trabajo. Tales teorías pueden como máximo explicar el trabajo como producción y reproducción «materiales», pero ni siquiera explican esto. Suponiendo que se logre cubrir totalmente la demanda de bienes económicos de una sociedad y garantizar de antemano su cobertura para un tiempo previsible, también entonces se seguiría produciendo la confrontación entre la existencia [*Dasein*] humana y su mundo como «trabajo», incluso si desaparecen todos los motivos y coacciones de tipo económico para trabajar. Solo que este acontecer se trasladaría en gran medida fuera de la dimensión económica a una dimensión distinta de la existencia [*Dasein*] y de su mundo (por lo cual tam-

[57] Ibíd.

bién cambiaría totalmente el lugar, la configuración y función de la economía en el conjunto de la vida humana; en una sociedad tal el trabajo económico ya no podría servir en ningún caso como «modelo» del trabajo en general). El estado de cosas esencial del trabajo no se funda en una carencia de bienes, ni en el quedarse rezagado el mundo de los bienes existentes y disponibles en cada caso detrás de las necesidades de los hombres, sino, en cierto modo, al contrario, en un excedente esencial de la existencia [*Dasein*] humana respecto a toda situación posible de su sí mismo y del mundo: el ser del hombre es siempre *más* que su existencia [*Dasein*] en cada caso, sobrepasa toda situación posible y precisamente por ello se encuentra en una discrepancia insuperable con ella: una discrepancia que exige sin cesar un trabajo de cara a su sobrepasamiento, aunque la existencia [*Dasein*] nunca pueda reposar en la posesión de su sí mismo y de su mundo.

Este excedente esencial del ser sobre la existencia [*Dasein*] constituye el «apuro vital» originario e insuperable del hombre (Gottl), en él se funda su propia indigencia [*Bedürftigkeit*], cuya satisfacción constituye el sentido último del trabajo: su indigencia respecto de una plenitud duradera y permanente, respecto de la existencia [*Dasein*] de su sí mismo en la realidad efectiva de todas sus posibilidades, una tarea, a cuyo servicio se encuentra en definitiva también la economía. Una continuación del camino aquí señalado llevaría necesariamente a una ontología del hombre, solo en el interior de la cual podrían experimentar su desarrollo los caracteres concretos del trabajo. Este camino resulta evidentemente imposible en el interior del marco en que nos encontramos. Para conseguir una concreción mayor del concepto de trabajo y, especialmente, el significado de su uso en la ciencia económica hemos de proceder aquí de otro modo. Vamos a basarnos en los primeros caracteres fundamentales del hacer laborante ya mencionados (que ahora, al menos en esbozo, han sido retrotraídos al acontecer de la existencia [*Dasein*]

humana) y vamos a considerar en primer lugar la relación entre trabajo y objetividad, la objetivación de la vida en el trabajo. Nuestro avance se va a orientar por el carácter «objetivo» del trabajo, el cual se ha tornado visible en la primera delimitación del fenómeno del trabajo.

5

Que todo trabajo está esencialmente referido a la objetividad resulta dudoso tan pronto como se piensa, por ejemplo, en el trabajo «intelectual», en la acción política, en las «prestaciones de servicios» sociales (como la actividad del médico, del maestro, etc.). Ser-objetivo es tomado en el contexto de nuestra investigación como concepto contrapuesto a ser-sí mismo. Objetividad quiere decir en primer lugar solo lo otro del sí mismo; por principio para el sí mismo todo ente exterior a él mismo es objetividad, también el otro hombre, también su propio cuerpo; aunque de diversas maneras, objetividad es tanto una producción de la ciencia, del arte, etc., como una producción de la técnica, de la naturaleza, un objeto de uso, etc.

El sí mismo *es* solo en medio de su «mundo», en y con un mundo de objetividad. Pero considerando el acontecer del sí mismo, este mundo en su conjunto y cada ente en él tienen en cada caso un acontecer «diferente» al del sí mismo, una «historia» propia, que no coincide nunca con la historia del sí mismo. Cuando el sí mismo comienza con el hacer-acontecer de su existencia [*Dasein*], se encuentra con un mundo que es el mundo de otra existencia [*Dasein*]: colmado y configurado por una vitalidad humana que no es la suya, que ya siempre es pasada y sin embargo aún presente y real: un mundo de organizaciones públicas, instituciones, empresas de naturaleza política, social, económica, medios de producción y objetos para el consumo, objetos de uso, obras de arte, etc.,

un mundo de divisiones y configuraciones generales del espacio y el tiempo, que en su conjunto permanece como obra de una existencia [*Dasein*] pasada, también incluso en toda nueva creación. Solo se puede determinar a partir de la situación histórica respectiva cuál existencia [*Dasein*] en cada caso es la que ha dado su tiempo al mundo con el que se ha encontrado, aquella a la que hay que atribuir la configuración y ejecución del espacio vital. Según los estadios del desarrollo histórico, aparecen como el «sujeto» de la «configuración del mundo» la familia, el clan, los Estados, estamentos, clases, etc. Pero siempre se presenta el mundo así configurado como la realidad de una existencia [*Dasein*] *pasada,* como pasado presente. Y tal como el mundo objetivo es la realidad de una existencia [*Dasein*] ya pasada, así porta en él también el futuro de esta vida pasada: es la realidad de sus preocupaciones y previsiones, de sus descubrimientos y desaciertos, de sus amistades y enemistades. De esta manera, no es una «situación» clausurada, una multiplicidad presente y acabada de entes disponibles, sino que está, de parte a parte, inacabada y no clausurada —es, de parte a parte, movimiento, *acontecer.* El acontecer del mundo objetivo, acontecer con el que ya siempre se ha encontrado la existencia [*Dasein*], que desde el pasado alcanza a todo presente y sin embargo anticipa el futuro, transcurre, por así decirlo, como un acontecer con su propia dimensionalidad temporal y espacial junto al acontecer de la existencia [*Dasein*]; tiene un poder inmanente propio y una legalidad inmanente propia, en virtud de los cuales puede incluso «independizarse», sustraerse al dominio de la existencia [*Dasein*].

La primera experiencia decisiva que realiza el hacer laborante es que la existencia [*Dasein*], para poder acontecer, tiene primero que dejar acontecer esa objetividad, conservarla, ocuparse de ella y hacerla avanzar, trabajar en ella. Ahora podemos decir: el proceso de «mediación», de producción y reproducción, comienza con la superación de ese pasado pre-

sente. Para que la existencia [*Dasein*] pueda darse su situación, apropiarse de su mundo y medirse con él, tiene que confrontarse con ese pasado que acontece. Este está ante ella como un acontecer objetivo, que presenta desde sí determinadas exigencias al acontecer de la existencia [*Dasein*]. El paisaje abierto al tráfico, el campo cultivado, la mina abierta, la fábrica puesta en funcionamiento, la ley promulgada, la constitución puesta en vigor, la obra de arte o de la ciencia aparecida en la esfera pública: todos *ellos* tienen una «historia» propia, que nunca coincide con la historia de la existencia [*Dasein*] en cada caso y no puede derivarse nunca completamente de ella; todos ellos tienen una legalidad del acontecer propia. Todas estas objetividades exigen, para que la existencia [*Dasein*] pueda en general seguir aconteciendo, una ocupación, mantenimiento, aseguramiento, acrecentamiento y superación propios, orientados por tales objetividades, un trabajo que no se orienta de ningún modo solo por las necesidades de la existencia [*Dasein*] actual, sino que tiene que tomar en consideración la demanda inmanente a esas objetividades: los menesteres que lleva consigo la mera existencia [*Dasein*] del «mundo» ya configurado y pleno[58].

[58] Esta «independencia» del acontecer del mundo objetivo como un mundo histórico ha sido resaltada con fuerza por Gottl: «La configuración (...) no se retrotrae exclusivamente a la acción humana. En todas las creaciones ocupa un lugar incluso preponderante un configurar-se. Todos los entes y aconteceres en la vida en común se enderezan ellos mismos a la duración y a la permanencia. Pues a la acción humana no le corresponde más que afirmar lo devenido de esta manera; el que actúa se conforma con ello y busca mantenerlo.» Y: «Pero en gran medida la acción consciente llega demasiado tarde para la configuración, porque la economía está ya siempre ahí, ella o algo de igual efecto que ella debe estar ahí, simplemente como la rama sobre la que estamos sentados. Por lo tanto, donde interviene conscientemente la acción queda siempre solo algo transformado o perfeccionado por valores», Gottl, *Arbeit als Tatbestand des Wirtschaftslebens*, ed. cit., págs. 291-292.

El hacer humano responde ahora a las exigencias que surgen de la objetividad mediante aquel orientarse conscientemente según el objeto, mediante aquel atenerse a su legalidad inmanente, que alcanza expresión en todo proceso de trabajo singular, que confiere el carácter de comportamiento objetivo a la «mediación» entre hombre y objetividad y convierte al objeto en cosa [*Sache*] (que hay que manejar prácticamente). En el trabajo se trata siempre, de modo expreso o no, voluntariamente o no, de la cosa misma. El trabajador está durante el trabajo «en la cosa»: lo mismo si está junto a la máquina, proyecta planes técnicos, toma medidas organizativas, investiga problemas científicos, imparte clases a otras personas, etc. En su hacer se deja dirigir por la cosa, se somete a su legalidad y se atiene a ella, también cuando domina su objeto, decide sobre él, lo maneja y lo deja reposar. En cada caso, él no está «consigo mismo», no deja acontecer su propia existencia [*Dasein*] —más bien se pone al servicio de lo «otro de sí mismo», está en lo «otro de sí mismo»—, también cuando precisamente ese hacer llena su propia vida, libremente asumida. Esta enajenación y alienación de la existencia [*Dasein*], este asumir la ley de la cosa, en lugar de asumir el dejar-acontecer de la propia existencia [*Dasein*], es por principio insuperable (a pesar de que durante y después del trabajo puede desaparecer hasta el completo olvido); no coincide de ningún modo con la resistencia del «material» y tampoco cesa con la terminación del proceso de trabajo singular; la existencia [*Dasein*] está en sí misma ajustada a esa objetividad.

Podemos intentar ahora comprender la objetividad esencial del trabajo en su «negatividad» propia, con lo cual también habremos indicado al menos el significado fundamental del carácter de carga del trabajo.

Porque la realización del ser del hombre en el mundo es en primer lugar y después de todo «autoría de sí mismo», hacer-acontecer de la propia existencia [*Dasein*], ser-sí-mis-

mo en cada existencia [*Dasein*], ese ser-sí-mismo solo es posible sin embargo como un dejar-acontecer la *objetividad,* como un ser-en-*otro* y para *otro,* por eso el trabajo en la objetividad tiene esencialmente carácter de carga, antes de toda lacra causada por el *proceso* de trabajo singular. Este carácter de carga al fin y al cabo no expresa otra cosa que la negatividad que arraiga en la esencia misma de la existencia [*Dasein*] humana: que el hombre solo puede llegar a su propio ser pasando siempre por lo otro de sí mismo, que solo pasando por la «enajenación» y la «alienación» puede ganarse a sí mismo.

6

Al poner de relieve la conexión entre el carácter de carga del trabajo, su esencial carácter objetivo y la negatividad originaria del hacer laborante, se ha revelado solo una pequeña parte de la relación entre trabajo y objetividad; debemos avanzar por este camino y preguntamos ahora: a través del trabajo, ¿qué acontece con la objetividad?, ¿y qué acontece con el trabajador mismo?

Vamos a comenzar tratando el problema en cierto modo por el final y vamos a considerar en primer lugar cómo aparece el objeto en cuanto ya trabajado o elaborado, en cuanto «producto» acabado del trabajo. Ahí se muestra que su modo de ser-objetivo se ha transformado totalmente. Si antes era, dicho aproximadamente, materia prima, material, cosa, etc., ahora se ha convertido en un objeto usable y disponible (un «bien»); ahora se encuentra en una relación completamente determinada con la existencia [*Dasein*] humana y su historia, está, en un sentido peculiar, «vivificado». Su ser y acontecer ya no es acontecer «natural», su esencia ya no es materialidad, coseidad, etc., ya no se puede comprender su movilidad con los conceptos y leyes de alguna física. Lo que acontece con los

objetos trabajados y elaborados no sucede en la dimensión de la «naturaleza», «materialidad», etc., sino en la dimensión de la historia humana, —y sin embargo este acontecer histórico es diferente que el de la existencia [*Dasein*] humana misma. Lo que acontece con la mercancía producida, con la fábrica puesta en funcionamiento, con el paisaje urbanizado, acontece en el espacio y el tiempo de una vida histórica, es un acontecer histórico.

Este estado de cosas aparentemente trivial alcanza su pleno significado solo cuando se avanza hacia el conocimiento de que la vivificación e historicidad de los objetos no es solo un mero aspecto bajo el cual la teoría ve las cosas, sino que es lo que constituye precisamente la «substancialidad» de los objetos. El objeto es real efectivo y surte efectos ulteriormente tal como ha llegado a ser a través del trabajo. El mundo objetivo del hombre es la realidad de la vida objetivada. Los objetos de uso, de disfrute, de adorno, etc., casa, ciudad y país, todas las instituciones e instalaciones que rodean cotidianamente a los hombres, —en ellos se ha solidificado y realizado el trabajo de la vida humana y la vida objetivada en ellos exige, domina y determina a los hombres en cada instante (sin que esto necesite llegar alguna vez a la conciencia). En cada instante el hacer humano es una confrontación con esa vida histórica que se ha realizado en sus objetos[59].

---

[59] Dilthey ha explicitado del modo más amplio esta historicidad del mundo objetivo bajo el rubro de *objetivaciones de la vida* (especialmente en las formulaciones del volumen VII de la *Obra Completa* [se trata de la obra *La construcción del mundo histórico,* JMR]). —Cfr. también F. Krueger, *Die Arbeit des Menschen als philosophisches Problem* [El trabajo del hombre como problema filosófico], en *Blätter für Deutsche Philosophie,* III, 2, 1929, pág. 159: «Lo que para el hombre desarrollado significa realidad depende siempre del trabajo humano». Bücher recurre, para la caracterización de la historicidad del trabajo, al «principio de la continuación de la obra» de Fr. List: es «el principio histórico general del desarrollo social, mediante el que la humanidad se diferencia del reino animal. Con cada animal comienza una nueva

El objeto del trabajo, al someter al hombre a su historicidad determinada por el mero hecho de que este se lo encuentra en un mundo configurado de un determinado modo, hace también real la historicidad del trabajador mismo. Al trabajar, el hombre se coloca «actu» [en acto] dentro de la situación completamente concreta de la historia, se confronta con su presente, asume su pasado, trabaja en su futuro. Este «práctico» llegar a ser histórico del hombre se extiende a través de todo el proceso de trabajo: comienza con la presentación muy específica del objeto como «material» (el cual, en lo tocante a su selección y conformación, está transmitido históricamente), se apodera de la metodología, espacialidad y temporalidad del trabajar y alcanza expresión incluso en el sentido y meta del trabajo.

El hombre llega a ser históricamente real y consigue su posición determinada en el acontecer histórico solo y primeramente en el trabajo. Quien está junto a la máquina, extrae carbón de la mina, sirve detrás del mostrador, está integrado como funcionario en un aparato burocrático, enseña como científico, —en cada caso, ha salido de la esfera propia de su sí mismo hacia un lugar completamente determinado de un mundo circundante ya dividido, estructurado, organizado y escindido según diferentes estamentos, profesiones, clases, etc., de los que forma parte como miembro en una ubicación determinada. Esta situación previa del trabajo es la que primeramente arraiga al individuo en una «posición» única no intercambiable en el interior del mundo histórico y de su acontecer, desde la que le son dadas previamente la posibilidad de su existencia [*Dasein*], de la recepción y de la transformación de su situación. Antes y fuera del trabajo, es decir,

existencia del mismo tipo (...). Pero cada generación de hombres se hace cargo de los logros de la civilización de todas las generaciones precedentes, para dejárselos acrecentados a la posteridad» (Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft*, ed. cit., pág. 268).

antes y fuera de la praxis al servicio de la producción y reproducción, la existencia [*Dasein*] humana puede aferrarse a muchas posibilidades y no realizar ninguna; mediante el trabajo se ha introducido en un círculo determinado de posibilidades: la existencia [*Dasein*] ha recibido una continuidad histórica. El que trabaja *es* ahora trabajador de una fábrica, oficinista, funcionario, empresario, intelectual, etc. (estos títulos deben circunscribir aquí a modo de ejemplo su ubicación histórica real) y con ello se ha hecho cargo de todas las relaciones, condiciones y posibilidades concretas de estas «posiciones»; se ha convertido ahora en una potencia o en una impotencia históricamente real: en parte de un estrato, de una clase, de un estamento, etc., expuesto al poder o a la impotencia de esos grupos.

En la objetivación del trabajo se expresa precisamente que el hombre llega a ser histórico «actu» [en acto] mediante el trabajo. Puesto que el que trabaja se adentra, en cierto modo, en el objeto de su trabajo, se convierte, en el objeto trabajado o elaborado, en algo permanente, algo que está ahí, algo real y efectivo «objetivamente» en medio del campo histórico y también del tiempo vital histórico. Marx ha puesto de relieve de manera nítida este estado de cosas en la caracterización del proceso de trabajo: «El trabajo se ha amalgamado a su objeto. Se ha objetivado, y el objeto ha sido elaborado. Lo que en el trabajador aparecía bajo la forma de la agitada actividad, aparece ahora en el producto como atributo en reposo, bajo la forma del ser.» «Durante el proceso laboral el trabajo pasa constantemente de la forma de la agitada actividad a la del ser, de la forma del movimiento a la de la objetividad»[60].

Quizá se ha vuelto claro ahora en qué medida el trabajo es una categoría específicamente *histórica*, una categoría de la

[60] Marx, *Das Kapital*, ed. cit., Libro I, págs. 136 y 144 [*El Capital*, ed. cit., págs. 219 y 228, traducción modificada].

existencia [*Dasein*] humana *en cuanto que* histórica. El trabajo presupone una *relación con el tiempo* completamente determinada, que domina íntegramente la existencia [*Dasein*] humana y dirige su praxis. Ya se han indicado algunos modos de esa relación con el tiempo. La praxis humana es trabajo de y en lo presente mediante la «superación» transformadora del pasado en la preocupación anticipadora del futuro. El que trabaja se mantiene sin cesar en la temporalidad de su sí mismo y del mundo objetivo, y este comportamiento se manifiesta de diversos modos: en el aprovisionamiento, tratamiento y valorización del material del trabajo, en la distribución y administración de los medios de trabajo, y especialmente en la organización universalmente regulada del tiempo[61] a la que está sometida más o menos cada persona que trabaja (tanto en el interior mismo de los procesos de trabajo singulares como en la división de la existencia [*Dasein*] en trabajo y «tiempo libre», en la regulación de la duración de la jornada laboral, etc.). El individuo solo es libre de decidir él mismo la organización del tiempo dentro de límites muy estrechos; el «sujeto» propiamente dicho del tiempo vital es en cada caso la comunidad histórica (o aquel «grupo» que se ha constituido como «poder»[62] en la comunidad histórica).

Desde aquí resulta iluminada la cuestión del papel del trabajo en la vida de los denominados pueblos primitivos. Se ha afirmado una y otra vez que en los pueblos primitivos el trabajo parece tener un significado esencialmente diferente del que posee en los denominados pueblos civilizados[63], y

[61] Schäffle ha realizado indicaciones especialmente insistentes sobre el significado de la regulación general del tiempo en el orden social, véase A. Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers,* [Estructura y vida del cuerpo social] 2.ª edición, Tübingen, 1896, II, págs. 101 y sigs.

[62] Cfr. abajo el apartado VIII.

[63] Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft,* ob. cit., págs. 30 y sigs., W. Eliasberg, *Arbeit und Psychologie* [Trabajo y psicología],en *Archiv,* vol. I.,

que en ellos no se puede hablar propiamente de un determinado grado de desarrollo del trabajo en sentido estricto. Aquí el trabajo no es un «hacer realizado con regularidad», la cobertura de la demanda no va más allá de lo «necesario en el momento» (aun cuando esos hombres probablemente saben que en el futuro, por ejemplo, en invierno, sufrirán penurias), el tiempo dedicado al trabajo se encuentra en una llamativa «desproporción» respecto al juego, la danza, la producción de adornos, etc. A la luz de estos hechos se abre paso inmediatamente la conexión entre la relación de la existencia [*Dasein*] con el tiempo (historicidad), por un lado, y el trabajo como modo de la praxis de la existencia [*Dasein*], por otro. Los pueblos primitivos no tienen esa relación con el tiempo que es la que constituye a la existencia [*Dasein*] en histórica y que también es constitutiva para el trabajo como praxis de la existencia [*Dasein*]. Su existencia [*Dasein*] es esencialmente *pre*histórica, —también cuando nos la encontramos «en» nuestra historia, en nuestro presente. (El límite entre existencia [*Dasein*] histórica y pre-histórica no se puede señalar en el interior de nuestra cronología histórica mediante una «fecha»: es un «límite esencial», mediante el que se separan los diversos modos de existencia [*Dasein*]).

La cuestión de si el *surgimiento* de las relaciones históricas y con ello el tránsito hacia el trabajo como praxis de la existencia [*Dasein*] puede ser explicado mediante la creciente «indigencia» de la existencia [*Dasein*], mediante la creciente estrechez del mundo de bienes disponibles —es algo que no puede resolverse aquí. La teoría económica misma parece dudarlo de manera casi general (como es el caso de los autores

1922, pág. 113, E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft* [Las formas de la familia y las formas de la economía], Friburgo y Leipzig, J. C. B. Mohr, 1896, págs. 38 y sigs., Gutewitsch, *Die Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse* [El desarrollo de las necesidades humanas], 1901, págs. 37 y sigs.

referidos arriba); ella no considera explicable el progreso desde el «estado pre-económico» al «económico» a partir de «motivos puramente económicos» *(Gurewitsch)*.

7

Ahora podemos intentar circunscribir, al menos a grandes rasgos, el «lugar» del trabajo en el conjunto de la existencia [*Dasein*] humana. El trabajo en el sentido más originario y amplio se funda en el modo del ser del hombre en cuanto histórico: en el hacer-acontecer de la propia existencia [*Dasein*] mediante la praxis sapiente-mediadora de la producción y reproducción. Ahora bien, dado que esta praxis (como praxis de una existencia [*Dasein*] histórica) se encuentra en cada caso un mundo objetivo, ya dividido, configurado, colmado de un determinado modo y con el que tiene que confrontarse desde su ubicación, el trabajo se despliega en consecuencia en una multiplicidad temporal y espacial de procesos singulares de trabajo con diversos objetos de trabajo, diversos modos de trabajo y diversas metas del trabajo. Los procesos de trabajo singulares se desenvuelven en las diversas dimensiones de la existencia [*Dasein*] según la situación histórica del trabajador y la situación de su mundo: en la producción y reproducción «material» o en la «intelectual», en la praxis de los meros menesteres de la existencia [*Dasein*] o en la praxis de lo que está más allá de estos menesteres. Todos los procesos de trabajo singulares —no en cuanto tales actividades singulares pero sí en cuanto trabajo en general— tienen como intención última el dar, asegurar y continuar aportando al ser del hombre la duración, la continuidad y la plenitud efectivas de la existencia [*Dasein*].

Desde aquí puede clarificarse también que el trabajo no es en cuanto tal «finalidad en sí», no culmina ni es un «fin» en sí mismo. Pues en sí mismo es deficiente, negativo: está

dirigido a algo que aún no está ahí, que primero debe ser conseguido y que tampoco se encuentra ya en él mismo. La satisfacción propiamente dicha de esta deficiencia, la meta y el final del trabajo, es precisamente esa plenitud efectiva de la existencia [*Dasein*] en su duración y continuidad. Pero cuando se dice que la meta del trabajo se encuentra fuera de él, este «fuera de» es equívoco en un sentido peligroso. Puesto que su meta es la realidad completa de la existencia [*Dasein*] misma, el «fuera de» no puede significar en ningún caso algo exterior a la existencia [*Dasein*] misma: alguna finalidad trascendente a la existencia [*Dasein*], alguna objetividad de cualquier tipo. La meta del trabajo es la existencia [*Dasein*] misma y no algo fuera de ella. Pero si se habla de un «fuera de» atendiendo a la objetividad esencial del trabajo, entonces el discurso está justificado: todo trabajo trasciende esencialmente cada proceso de trabajo singular, todo «otro» con lo que se demora, en dirección a la existencia [*Dasein*] misma del que trabaja.

A pesar de la generalidad y duración esenciales del trabajo en la existencia [*Dasein*], a pesar de la determinación de la existencia [*Dasein*] *como* trabajo, en ningún caso es trabajo todo hacer humano, quizá ni siquiera ese hacer que en gran medida es mencionado y enaltecido como trabajo. No todo mero ocupar-se, todo «hacer y actuar» desprendido del hacer acontecer de la existencia [*Dasein*], de su «autoría de sí misma», vale como trabajo. Los dos polos del concepto general de trabajo aquí delimitado, que muestran en cierto modo su alcance y están ambos comprendidos en él, son: de un lado, el hacer al servicio de la producción y reproducción «material», la consecución, provisión, mantenimiento, etc., de los puros menesteres de la existencia [*Dasein*]. (Aquí hay que prestar atención a que lo importante no es lo que el trabajador produce —para otro—, sino lo que «resulta» para él mismo a través de su trabajo. En la sociedad productora de mercancías el producto acabado de los procesos de trabajo no

pertenece ya a la producción y reproducción de la existencia [*Dasein*] trabajadora misma, incluso el trabajador de una fábrica productora de mercancías de lujo trabaja también para los puros menesteres de la existencia [*Dasein*]). De otro lado, todo trabajo está y permanece vinculado, más allá de estos menesteres, al hacer acontecer de la existencia [*Dasein*]. Vamos a considerar ahora brevemente la diferencia entre ambos modos de praxis, decisiva para el sentido del trabajo.

Ya indicamos que el mundo de la existencia [*Dasein*] histórica está escindido en dos ámbitos: el de lo que necesariamente debe estar ahí y estar disponible para que la existencia [*Dasein*] pueda en absoluto acontecer como tal, y el de lo ya no meramente necesario, sino lo cumplido y pleno en sí mismo (no vemos mejor caracterización general de estos dos ámbitos que mediante los conceptos aristotélicos de «anagkâia» y «kalá»)[64]. Lo necesario no es en sí mismo ya *kalón* y no lleva lo *kalón* inmediatamente consigo; es, como hemos visto, insuficiente en sí mismo, in-completo respecto a la totalidad de la existencia [*Dasein*], no es un «fin en sí mismo»: debe primero procurar y asegurar aquello con lo que y en lo que la existencia [*Dasein*] puede acontecer en la verdad y plenitud de sus más propias posibilidades. De un modo tentativo, se puede equiparar el ámbito de la «anagkâia» con el ámbito de la producción y reproducción material. Falta una denominación adecuada para el ámbito situado más allá de la producción y reproducción material, para lo que se encuentra más allá de los meros «menesteres». Marx se ha referido una vez a esta esfera como «reino de la libertad»; queremos adoptar aquí esta denominación porque caracteriza bien lo que es importante en nuestro contexto, a saber, el modo específico de praxis de la existencia [*Dasein*] más allá de la producción y reproducción material, y al mismo tiempo pone de manifiesto la relación de fundamentación entre los dos ámbitos. La producción y reproducción material, como aquello que subvierte el apuro primero e inmediato de la existencia [*Dasein*], es la condición de toda plenitud y cumplimiento de la existencia [*Dasein*]; solo cuando la existencia [*Dasein*] está libre *de* este apuro, puede llegar a ser libre *para* sus posibilidades más propias. También más allá de los menesteres sigue siendo praxis el acontecer de la existencia [*Dasein*]: también aquí hay «trabajo» que hacer, pero su carácter se ha transformado. Ya no se encuentra al servicio del hacer acontecer de la mera existencia [*Dasein*], ya no es incesante y permanente organización para la obtención y aseguramiento del espacio vital. Su dirección en cierto modo se ha transformado: ya no apunta a la configuración y plenificación de la existencia [*Dasein*] como algo que primero tiene que aportar y asegurar, sino que acontece *a partir* de la figura y la plenitud de la existencia [*Dasein*] en cuanto realización de las mismas. De esta manera, esta praxis tiene su meta y su final en sí misma; le falta todo *estar entregado* a una objetividad «ajena», todo estar sujetado a un acontecer *impuesto,* del que se tenga que hacer responsable para que la existencia [*Dasein*] pueda ser en absoluto. Lo que la existencia [*Dasein*] tiene que asumir y hacer acontecer aquí es ella misma en su sentido propio: tiene que alumbrar la verdad y plenitud de su ser y mantenerse en la verdad y plenitud así alumbradas, ser lo que en sentido último *puede* ser. Así, la praxis en el «reino de la libertad» es la praxis propiamente dicha, a la que todo otro trabajo está orientado como su «final»: el libre despliegue de la existencia [*Dasein*] en sus verdaderas posibilidades.

[64] Esta escisión no significaría, según su idea, la división social del espacio vital y del tiempo vital otorgando los dos ámbitos referidos a diferentes estamentos, clases, etc. Más bien, es cada existencia [*Dasein*] singular la que está escindida, en el interior de su propia totalidad, en los dos ámbitos de lo necesario y de lo ya-no-necesario; cada existencia [*Dasein*] singular exige acontecer y plenitud en *los dos* ámbitos, y el desgarro de esta totalidad mediante la asimilación económico-social aludida arriba es solo el resultado de una determinada forma de «división del trabajo». Sobre esto volveremos en el último apartado.

Por principio, todo modo de praxis puede llegar a ser «libre», dependiendo de la posibilidad y el poder de la existencia [*Dasein*] que se ha realizado en ella. Pero puesto que lo que es «propiamente» la existencia [*Dasein*] no reside en la arbitrariedad del individuo o de un conjunto de individuos, la idea de una «jerarquía» de los modos de praxis atendiendo a la verdad y a la plenitud de la existencia [*Dasein*] inmanentes a ellos es exigida por esta existencia [*Dasein*] misma. Para los griegos, que desarrollaron y expusieron por primera vez en el mundo occidental una «jerarquía» tal (aún hoy nos encontramos bajo su efecto), el modo más elevado de praxis fue la «teoría». Estamos inclinados (¡aunque ya no con buena conciencia!) a aferrarnos todavía a esa jerarquía y a colocar por ejemplo al «trabajo intelectual» en el arte, la ciencia, etc., sobre los otros modos de praxis. No podemos ocuparnos aquí de la cuestión de la justificación y fundamentación de una jerarquía tal.

Con esto creemos haber delimitado el concepto general de trabajo lo suficiente como para que se haya hecho visible su dimensionalidad que trasciende a la ciencia económica, una dimensión que, a pesar de esta trascendencia, se adentra continuamente en la ciencia económica. Solo sería posible que la teoría económica no necesitara ocuparse de este carácter filosófico del concepto de trabajo si fuera pensable metodológicamente un esbozo de la dimensión económica como siendo por principio un campo objetual de la investigación científica cerrado en sí mismo, que no incluye temáticamente a la praxis humana en cuanto tal (como sería el caso del esbozo de un puro «mundo de bienes» de manera análoga aproximadamente al esbozo de la «naturaleza» como campo objetual por principio matematizable en las modernas ciencias naturales). Sin embargo, esa posibilidad está vedada, puesto que de lo que se trata en la teoría económica es de una dimensión de la praxis humana misma, una dimensión cuyo ser y acontecer está constituido por el ser y acontecer de la

existencia [*Dasein*] humana histórica, por su «lugar ontológico» en el interior de la totalidad de los entes. Por tanto, el sentido del trabajo fundado en ese lugar ontológico del hombre, puesto que es constitutivo de toda praxis humana, no puede separarse de ninguna dimensión de la misma[65]. De ahí que toda teoría económica auténtica esté acoplada explícita o implícitamente con una ontología del hombre que la trasciende, la cual al menos tiene a la vista un esbozo de la existencia [*Dasein*] humana histórica en cuanto tal, por el que se orienta la teoría económica genuina[66].

8

Para poder comprender ahora el desplazamiento del concepto de trabajo a la dimensión económica y su fijación en esta y la transformación del sentido del trabajo vinculada con ello, hay que analizar un hecho ya aludido varias veces: el hecho de la *división del trabajo*.

La expresión división del trabajo es equívoca en cuanto que el «trabajo» nunca se ha dado como unidad y totalidad en el ámbito de la vida histórica y se habría dividido en algún

---

[65] «Esa división de funciones ha demostrado ser insuficiente, por lo cual la economía a medida que pasa el tiempo tiene cada vez más una existencia propia, cuyas leyes sería posible conocer aisladamente (...). El trabajo humano se encuentra de modo tan dominante en el centro del mundo ético-espiritual que ninguna ciencia empírica está en condiciones por sí misma de describir solo los fenómenos correspondientes en su conjunción real», F. Krueger, ob. cit., pág. 164. Cfr. Giese, ob. cit., págs. 161 y sigs.

[66] Esto se muestra con toda claridad por ejemplo en Marx. Resulta inútil rechazar su fundamentación de la teoría económica, tal como está expuesta especialmente en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y en *La ideología alemana*, en tanto que pecado juvenil filosófico superado posteriormente: ella es aún efectiva en general en *El capital* y se pone de manifiesto explícitamente en los pasajes decisivos.

momento posterior. Más bien, el trabajo histórico está ya siempre dividido: es divisible en sí mismo y no necesita previamente de una división. La praxis de cada existencia [*Dasein*] se despliega en procesos de trabajo singulares, que en cada caso solo tienen que ver con determinados objetos en determinadas dimensiones de la existencia [*Dasein*] y de su mundo. Lo que la existencia [*Dasein*] singular necesita para su acontecer (en el sentido amplio de una demanda referida a la totalidad de la vida) le llega de los otros y de un pasado que no es el suyo propio, y eso acaba en otros y en un futuro que no es el suyo propio. La existencia [*Dasein*] acontece en un espacio configurado por otros y en un tiempo temporalizado por otros; desde su situación cada existencia [*Dasein*] realiza su contribución parcial a esa configuración y temporalización. Esa divisibilidad esencial «termina» solo en la comunidad histórica correspondiente (familia, clan, polis, Estado, etc.), en cuanto que «sujeto» propiamente dicho del mundo respectivo. Solo ella «posee» la totalidad de todo aquello que la existencia [*Dasein*] demanda para su acontecer. Dentro de los límites de su espacio vital y de su tiempo vital se realiza toda la praxis orientada a hacer disponible, configurar, asegurar y ocuparse del mundo objetivo; desde ella adquiere la existencia [*Dasein*] individual los objetos de su demanda y en ella los vuelve a trabajar. El acontecer de la existencia singular es en sí mismo un acontecer con los otros, junto a los otros y para los otros, y su praxis es, en el interior de la totalidad de la comunidad histórica, una praxis divisible.

Pues bien, solo en el interior de esta divisibilidad se encuentra la distinción tradicional entre divisiones del trabajo «naturales» y «sociales». Se caracteriza como división natural del trabajo la distribución de los trabajos según o teniendo en consideración el género, la constitución, el talento, etc.; surgió en la familia, en tanto que primera comunidad histórica, pero sigue estando aún vigente dentro de ciertos límites en

todas las etapas del desarrollo histórico; su prototipo es la división «genérica» del trabajo entre hombre y mujer. Como división social del trabajo se considera la división del trabajo según estamentos, clases, profesiones, etc., la otorgación socialmente solidificada de determinados trabajos a determinados grupos, partiendo del proceso de producción y reproducción «material» y abarcando desde aquí todas las dimensiones de la existencia [*Dasein*]. Nos hemos adentrado en los dos modos de la división del trabajo solo lo necesario para hacer comprensible la solidificación social y económica del trabajo, su otorgación a un determinado modo de existencia [*Dasein*].

Las divisiones natural y social del trabajo concuerdan (en toda la diversidad de causas y principios de la división) en que el trabajo dividido se realiza en la contraposición de trabajo *dominante y dominado* (trabajo que dispone y trabajo orientado por disposiciones). La contraposición en cuanto tal (considerada *antes* de su realización y solidificación en relaciones económico-sociales) se encuentra en la esencia del trabajo mismo como praxis de la existencia [*Dasein*] histórica. El trabajo como hacer sapiente exige un mantenerse y un comportarse respecto a las posibilidades de su sí mismo y de su objetividad: una determinada circunspección y previsión de lo que ha de acontecer en el trabajo y a través del trabajo, un saber lo que «hay que hacer» con los objetos y con la existencia [*Dasein*]. Y por cuanto que todo trabajo es trabajo divisible en un espacio vital común y en un tiempo vital común[67], esa circunspección y esa previsión abarcan también siempre a la existencia [*Dasein*] de los otros y de su trabajo:

---

[67] «Toda actividad es un elemento en el proceso de producción en el marco de la división del trabajo. La actividad de cada hombre ya no es su propia actividad, sino que solo es adecuada en cuanto que se introduce en el marco de la sociedad de la división del trabajo» (Lederer, *Grundzüge der ökonomischen Theorie* [Elementos de teoría económica], 1923, pág. 41).

un contar con las otras existencias [*Dasein*], con sus posibilidades y menesteres. En la profundidad, amplitud y fuerza de esa circunspección y previsión reside, bajo las condiciones de la situación «natural» y económico-social de la existencia [*Dasein*], la primera garantía para la consecución, aseguramiento y continuidad de la existencia [*Dasein*] en todas sus esferas vitales. Puesto que toda praxis se encuentra con una situación única y no intercambiable de la existencia [*Dasein*], con un círculo único y no intercambiable de posibilidades y menesteres, también toda circunspección y previsión está ya desde el principio diversamente «distribuida». Pero en absoluto esta diversidad originaria, dada por la historicidad de la existencia [*Dasein*], vinculada a una situación, significa ya una diversidad solidificada y transmitida socio-económicamente de «posiciones», «clases», etc., y una otorgación solidificada y transmitida socio-económicamente de los trabajos a estas. En efecto, es el poder de la existencia [*Dasein*] fundado en la circunspección y previsión el que podría determinar por su parte su «posición» en el mundo, sin solidificarse en una mera otorgación socio-económica.

Ahora bien, la división social del trabajo y las «relaciones sociales de producción» correspondientes contrarrestan de un modo decisivo toda división del trabajo «esencial» (es decir, organizada según las posibilidades más propias de la existencia [*Dasein*])[68]. Tendríamos que referirnos ahora a cuestiones que no pueden ser tratadas en este lugar, pero nos aproximaremos a ellas solo lo suficiente y las dejaremos en tal grado de generalidad que puedan ser aceptadas desde cualquier teoría como base para la discusión.

Toda comunidad histórica (toda comunidad relativamente independiente, fundada socio-económicamente y

[68] En su controversia con W. Jerusalem, M. Scheler no tiene en cuenta la diferencia entre división del trabajo «esencial» y socio-económica *(Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften*, I, Cuaderno 3, 1931, pág. 36).

consolidada «políticamente», que pueda ser abordada como «sujeto» de un espacio vital histórico propio y de un tiempo vital histórico propio) se constituye en la relación fundamental entre *dominio y servidumbre*. Se constituye en una lucha (política, económica o social), que tiene como resultado que el bando vencedor mantenga bajo su dominio al vencido como siervo[69]. Los conceptos de dominio y servidumbre, usados por Hegel como categorías de la existencia [*Dasein*] histórica, deben designar aquí un estado de cosas histórico general: servidumbre refiere la fijación duradera y continua de la praxis de la existencia [*Dasein*] a la producción y reproducción material, al servicio y bajo la dirección de otra existencia [*Dasein*] (precisamente, de la «dominante») y sus demandas. La comunidad histórica, como «sujeto» del acontecer, solo se constituye cuando el dominio es constante y está asegurado y cuando correspondientemente la servidumbre recibe la duración y continuidad de un modo completo de existencia [*Dasein*]. Según su sentido y su meta, la comunidad histórica concluye su formación solo mediante un tal orden abarcador de la totalidad de la existencia [*Dasein*], que divide de antemano su demanda y se ocupa de ella. Este orden es cada vez una determinada división del trabajo, pues precisamente en el trabajo se realiza y se garantiza la duración, continuidad y plenitud de la existencia [*Dasein*].

La realización de la división del trabajo en la relación entre dominio y servidumbre, consolidada y asegurada socio-

[69] Cfr. por ejemplo, Schäffle, ob. cit., I, págs. 32 y sigs., G. Schmoller, *Das Wesen der Arbeitsteilug und der sozialen Klassenbildung* [La esencia de la división del trabajo y de la formación de clases sociales], en *Jahrbuch für Gesetzgebung Verwaltung und Volkswirtschaft in Deutschen Reich*, XIV, 1890, págs. 49 y 83, H. Herkner, *Arbeit und Arbeitsteilung* [Trabajo y división del trabajo], en *Grundrisse der Sozialökonomie*, II, 1, pág. 279, L. Gumplowics, *Grundriß der Soziologie* [Compendio de sociología], Innsbruck, 1926, págs. 103 y sigs., Oppenheimer, ob. cit., I, 1, págs. 307 y sigs. y 174 y sigs.

económicamente, es la condición fundamental de toda división ulterior del trabajo en estamentos, clases, profesiones, etc., con la asimilación socio-económica de los trabajos. Al principio, la praxis de la existencia [*Dasein*] sometida es restringida y fijada (aquí no se va a investigar mediante qué medios ni qué vías) al aprovisionamiento de las meras necesidades de la demanda de la comunidad: la producción y reproducción material se solidifica en un modo de ser que domina la existencia [*Dasein*] completa (de la servidumbre).

Hemos visto que todo trabajo reclama una determinada medida de circunspección y previsión sapientes. La praxis en el reino de la libertad, más allá de la producción y reproducción materiales, exige una circunspección y previsión, tal como es posible solo desde una posición completamente determinada de la existencia [*Dasein*] en el interior de su mundo: una posición en la que la existencia [*Dasein*] ya puede disponer de lo necesario, en la que tiene una distancia respecto a las cosas más cercanas y necesarias. Solo en una situación tal puede llegar a ser visible, más allá de lo que está meramente ahí y es necesario para el aprovisionamiento, la totalidad y plenitud de los entes, en cuyo conocimiento debe mantenerse la existencia [*Dasein*] para poder acontecer de un modo realmente libre. Una de las convicciones más profundas de Hegel y de Marx es que la vinculación de la existencia [*Dasein*] completa a la producción y reproducción materiales cosifica a esta misma existencia [*Dasein*] y le corta el acceso a la dimensión de la praxis libre. El trabajo humano, como modo del ser del hombre, no puede ser desprendido de los hombres, tampoco en su «producto». Cuando el objeto del trabajo se independiza y se desprende del ser del que trabaja, se objetiva también necesariamente el ser mismo del que trabaja: su existencia [*Dasein*] se enajena y aliena y se convierte para él en un poder objetivo extraño sustraído a su propia libertad y que se le contrapone. Para aquella existencia [*Dasein*] colocada al servicio de las «cosas», estas se convierten en una

cadena de la que no puede liberarse sin superar su existencia [*Dasein*]. La vinculación duradera y continua de la existencia [*Dasein*] a la producción y reproducción materiales corta de raíz la formación de la circunspección y previsión sapientes correspondientes a las posibilidades más propias; la «posición» y la asimilación del trabajo a ella no se determina ya mediante el poder de la existencia [*Dasein*] (fundado en su circunspección y previsión), sino que se convierten en una cadena socio-económica, en la que el individuo nace o se le obliga a entrar.

El trabajo, según su esencia y sentido, referido al acontecer de la totalidad de la existencia [*Dasein*], a la praxis en ambas dimensiones (de la necesidad *y* de la libertad), se sitúa y solidifica en la dimensión económica, en la dimensión de la producción y reproducción de lo necesario, desde el instante en que la bidimensionalidad de necesidad y libertad *en el interior* de la totalidad de la existencia [*Dasein*] se ha convertido en una bidimensionalidad de *diferentes* totalidades existenciales [*Dasein*], en una diversidad, fundada y transmitida socio-económicamente, de modos de existencia [*Dasein*]. Solo ahora cae toda la carga y fatiga del trabajo (en la medida en que se fundan precisamente en la objetividad del trabajo) en la dimensión de la producción y reproducción materiales, en la praxis de lo necesario, mientras que simultáneamente la dimensión de la libertad conforme a la existencia [*daseinsmäßig*] es separada y descargada de esa praxis[70]. La división socio-económica del trabajo en la relación fundamental de dominio y servidumbre corta el vínculo esencial entre ambas dimensiones de la existencia [*Dasein*] y entre los dos modos fundamentales de su praxis, vínculo que es el único que puede cumplir el sentido completo del trabajo como hacer-acontecer de *toda* la existencia [*Dasein*]. Con ello, tal

[70] «El acoplamiento de la zona económica con el trabajo conduce a la distorsión ontológica» (Giese, ob. cit., pág. 293).

división quita al trabajo de producción y reproducción materiales esa positividad que le confiere su acabado[71]. El hacer-acontecer real, duradero y continuo de la existencia [*Dasein*] recae ahora completamente en la praxis de la producción y reproducción materiales, permanece otorgada de principio a fin a estamentos y clases socio-económicos determinados, mientras que la praxis en las dimensiones situadas más allá de esa esfera aparece igualmente otorgada socio-económicamente y ya no está abierta como posibilidad propia y libre de *toda* existencia [*Dasein*] como algo que debe y puede ser elaborado.

Ahora bien, es un fenómeno decisivo que la amputación de la producción y reproducción materiales respecto de las dimensiones acabadas y plenas de la «libertad» repercute de nuevo sobre esas dimensiones mismas y sobre la praxis en ellas. Una vez desprendida de las esferas que la colman y simultáneamente la limitan, la praxis vacía de la «dimensión económica» arrastra consigo a *toda* la existencia [*Dasein*] y objetiva también la praxis *libre* de la existencia [*Dasein*], un proceso en el que no podemos entrar aquí, pero que se encuentra ante nuestros ojos. También más allá de la producción y reproducción material, el trabajo es ahora expropiado de su sentido propio: ya no está esencialmente vinculado con el acontecer efectivo, con la praxis efectiva de la existencia [*Dasein*]; ya no puede cumplir su posibilidad más elevada: intervenir en el acontecer de toda la existencia [*Dasein*] dando un sentido y una meta. Despojado de su plena realidad

[71] Para los que trabajan, el estar en las dimensiones propiamente «colmadas» más allá de la producción y reproducción materiales queda restringido ahora a un «área residual» de su persona y para los momentos más breves: después del trabajo, los domingos, etc. Mediante esta exclusión y atrofia del acontecer vital decisivo como mero «tiempo libre» no se consigue más que una cosificación de ese «área residual». Cfr. sobre esto Giese, ob. cit., págs. 183 y sigs.

como *praxis,* ha llegado ahora, de hecho, a no ser ya en sentido último *trabajo,* tan solo acompaña al trabajo, lo sigue, o (sin un suelo firme) lo antecede.

La superación de la solidificada división socio-económica del conjunto de la existencia [*Dasein*] en modos de existencia [*Dasein*] contrapuestos, la transformación de la producción y reproducción material, que marcha independizada en el vacío y amputada de las dimensiones que le dan plenitud, en una praxis dominada, limitada y culminada desde esas dimensiones, es la condición de posibilidad de que la existencia [*Dasein*] recupere su trabajo en sentido propio, y de que el trabajo, a partir de su liberación de la alienación y la cosificación, vuelva a ser lo que es según su esencia: la realización plena y libre del hombre completo en su mundo histórico.

> De hecho, el reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este siempre sigue siendo un

reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base[72].

[72] K. Marx, *Das Kapital,* III, 2, Volksausgabe, edición de K. Kautsky, Berlín, 1929, pág. 316 [K. Marx, *El capital,* Libro III, México, Siglo XXI, 1981, pág. 1044].

3

Filosofía del fracaso. La obra de Karl Jaspers (1933)[73]

La obra de Karl Jaspers *Filosofía* coloca de nuevo, en el punto de partida de la filosofía, las *preguntas fundamentales* auténticamente «eternas»: ¿Qué es el ser? ¿Por qué hay algo, por qué no hay la nada? ¿Quién soy yo? ¿Qué quiero realmente? Si se puede considerar a la filosofía como una ciencia entre las demás, como el fundamento teórico-metodológico de las ciencias, como el compendio de sus resultados y cosas semejantes: estas preguntas resultan vacías y carentes de sentido. Comoquiera que se las responda, la respuesta no ofrece ningún resultado disponible y concluyente. Es posible una pluralidad de respuestas que ya se han dado en la historia de la filosofía —todas igualmente acertadas o equivocadas—. Entre tal y tal, entre sí o no, no cabe ninguna decisión universalmente válida; se puede aceptar o rechazar, sin faltar a ninguna verdad probada y sin provocar daños en el hacer y en el dejar hacer propio y de los demás. Por lo tanto, tales preguntas no son propiamente preguntas (quien

[73] Recensión de la obra de Karl Jaspers *Philosophie,* 3 vols., Berlín, Springer, 1932. Esta recensión fue publicada originariamente en diciembre de 1933 en el *Unterhaltungsblatt* del diario berlinés *Vossische Zeitung,* núm. 339 y reeditada H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion,* Múnich, Piper, 1973, págs. 125-132 y en H. Marcuse, *Ökologie und Gesellschaftskritik. Nachgelassene Schriften,* vol. 6 (edición de P.-E. Jansen), Springe, Zu Klampen, 2009, págs. 39-50. [*N. del T.*].

adopte este punto de vista, completamente defendible, debería interrumpir la lectura ya en la primera página) y esas frases interrogativas tampoco llegan a convertirse en preguntas reales a partir de lo que se sostiene a lo largo de los tres volúmenes. Pues las preguntas fundamentales introductorias son ellas mismas ya preguntas *filosóficas,* y la introducción solo puede introducir en la filosofía a aquel que ya filosofa él mismo.

PENSAMIENTO SIN OBJETO

Ahora bien, ¿qué es esta filosofía, si no es nada de lo que se acaba de rechazar? Jaspers dice una vez: filosofar es un «pensamiento sin objeto específico» (I, 44). En esta formulación tan tajante la filosofía se separa de la manera más contundente de lo que ella no es. ¿Qué puede ser pensado que no sea «objeto»? ¿Hay algo no objetivo sin más? Sí, a saber, la «existencia». Jaspers consigue la delimitación conceptual de la existencia en general en contraposición a la objetividad: «Existencia no es un concepto, sino un indicador que apunta a un más allá de toda objetividad» (I, 26). «Existencia es lo que nunca se convierte en objeto, es *origen,* a partir del cual pienso y actúo, de lo que hablo en una sucesión de pensamientos que no conocen nada» (I, 15). Por lo tanto, existencia quiere decir al parecer el ser de la subjetividad: el ser que cada individuo es en tanto que él mismo, lo que yo-soy. Sin embargo, con ello solo se ha producido un nuevo malentendido. Existencia no se refiere a la existencia [*Dasein*] empírica[74] del yo, no se refiere tampoco a la

[74] Jaspers distingue entre *Existenz,* como modo de ser de la subjetividad, caracterizada por su carácter no-objetual y por su trascendencia respecto a lo objetivo, y *Dasein,* entendido como existencia empírica, fáctica. Ambos términos han sido traducidos aquí por «existencia». Esperamos que con esta aclaración se solventen las posibles confusiones que ello pueda generar. [*N. del T.*].

«conciencia en general» fenomenológica o trascendental o a algo semejante. La existencia no tiene ninguna existencia [*Dasein*] en absoluto, sino que «aparece» siempre solo en la existencia [*Dasein*]: como la «posibilidad» en sentido propio del sí mismo, que está ahí actuando y sufriendo. Su modo de ser es esencialmente poder hacer, decidir—, su categoría fundamental es la *«libertad»:*

> En toda la dependencia y determinidad de mi existencia [*Dasein*] me resulta cierto que finalmente algo depende solo de mí (...). Cuando ceso de considerarme psicológicamente y sin embargo no actúo de modo ingenuamente inconsciente, sino (...) en la claridad, no de un saber que se me hubiera dado, sino de la sabiduría que funda mi propio ser, ahí decido yo lo que yo soy (I, 15 y sigs.).

Esta libertad no está en contra de la necesidad, sino que la asume. La existencia no existe por encima o por detrás de la existencia [*Dasein*] empírica y sus menesteres; ella los aferra como material de su autorrealización, como «impulso o medio». Con ello Jaspers circunscribe la segunda categoría fundamental de la existencia: su *historicidad.* El individuo se encuentra siempre en una situación única y no intercambiable de su sí mismo y de su mundo; su «origen» más propio es algo devenido y sus posibilidades más propias son determinadas por el presente con el que se ha encontrado y por su futuro. Esta vinculación es el presupuesto de su libertad. Y como la existencia nunca ni en ningún lugar «aparece» aislada, sino que siempre tiene su situación en común con otra existencia, requiere para su libre autorrealización histórica de la *«comunicación»* con los otros: «Nunca me resulta más cierto que soy yo mismo que cuando estoy plenamente dispuesto respecto a los demás, de manera que llego a ser yo mismo porque en la lucha abierta también el otro llega a ser él mismo» (I, 16). La comunicación es la tercera categoría fundamental de la existencia.

FILOSOFÍA SIGNIFICA FILOSOFAR

Es en relación a la existencia posible (y solo en relación a ella) que hay que comprender también ahora *qué es filosofía:* filosofía es en primer lugar —filosofar. Su sentido y esencia no descansa en su forma acabada para la enseñanza, sino en lo que acontece con el individuo que filosofa. En él acontece el proceso por el que la existencia se convierte en existencia [*Dasein*], acontece un tornarse claro y seguro su fundamento, sus posibilidades, su incondicionalidad. Filosofar es «el *pensamiento* que *transforma mi conciencia de ser,* porque despertándome respecto de mí mismo me lleva a las motivaciones originarias, a partir de las cuales, actuando en la existencia [*Dasein*], llego a ser lo que soy» (I, VII). Estas formulaciones parecen derribar de nuevo todos los límites entre filosofía y «concepción del mundo» y entregar la filosofía a cualquier insignificancia personal que se comporte como «existencial». Sin embargo, precisamente aquí se separan los caminos. La filosofía, comenzada en la esfera de la existencia como su autoaclaración, se introduce ahora en cierto modo en su propia historia para, a partir de su apropiación, «repetir» lo que han elaborado los grandes filósofos desde los griegos hasta Hegel; ella debe tomar ese camino porque la historicidad de la existencia determina los modos de su autorrealización. A lo largo de su camino también la filosofía existencial despliega solo las mismas preguntas «eternas» que desde Parménides señalizan la trayectoria de la filosofía y cuya primera y última pregunta es: ¿qué es el ser? En la conciencia de mi situación, que ni comprendo por completo ni cuyo surgimiento puedo ver, estoy apremiado por una angustia indefinida. Solo consigo verla en el movimiento en el que me deslizo en continua transformación con ella desde una oscuridad, en la que yo no estuve, hacia una oscuridad en la que no estaré. Dejo que el deslizamiento siga su curso y me asusto con el pensamiento

de que algo llegue a perderse para siempre si no lo comprendo ahora ni sé lo que es. Busco el ser que no solo desaparece. A esta búsqueda filosófica del ser le son trazadas ahora tres direcciones, correspondientes a los tres ámbitos en los que al hombre le salen al encuentro en general los entes: el ámbito del *mundo,* como el de la totalidad de los entes objetivos que lo rodean (todo ser en la escisión-sujeto-objeto); el ámbito de la *existencia,* como el del ser que acontece desde su propio origen, ser que es el que busca en realidad; y el ámbito de un ser que en cada caso aparece solo en los «límites» de la existencia, el cual es el origen y el fundamento de todos los entes: el ámbito de la *trascendencia.* Al avanzar el filosofar en estas tres direcciones: como *orientación en el mundo, aclaración de la existencia* y *metafísica,* repite en una apropiación transformadora las viejas dimensiones de la filosofía, hace tiempo solidificadas y procedimentalizadas en meras «disciplinas»: *cosmogonía, psicología* y *teología,* las tres regiones de la metafísica genuina.

TRASCENDER

Jaspers caracteriza el método del filosofar en estas tres direcciones como *«trascender».* Es propiamente el concepto central de su filosofía, que determina toda la obra hasta en el estilo extrañamente «flotante», vacilante y cuestionador. ¿Qué es trascender filosófico? La filosofía pregunta por un ser permanente, genuino, sin embargo lo que siempre se encuentra en su búsqueda es solo el ente singular. Ningún ente puede tener la pretensión de exponer *el* ser. En el mundo, todo ente es un objeto para una conciencia: afectado por la subjetividad y ligado a la escisión-sujeto-objeto. La existencia aparece en la existencia [*Dasein*] como una existencia entre las demás; se sabe a sí misma como inacabada y pregunta más allá de su propio ser. La trascendencia aparece en los entes solo por momentos, pero cuando se la aferra como objeto desaparece y queda sustraída

al acceso cognoscente. «La filosofía debe trascender toda objetividad porque ningún ser que se dé como objeto investigable es sostenible como el ser en sentido propio» (I, 37).

El modo de trascender es diferente en cada dirección del filosofar, y sin embargo los tres modos están fundados unos en otros: cada uno hace surgir de sí mismo a los demás. El trascender, al atravesar en la orientación en el mundo todo ámbito de ser y su verdad en busca del ser en sentido propio, choca pronto con «límites» fundamentales (y no solo fácticos), más allá de los cuales ya no puede preguntar más. *Ese* ser solo puede llegar a ser comprensible en la orientación en el mundo simplemente como verdad irrefutable, como unidad acabada en sí misma, como meta última de la acción, sin embargo en el mundo todo lo irrefutable tiene su relatividad, la infinitud del proceso es insuperable y ninguna acción puede pretender que su meta sea absoluta. De esta manera, el trascender en la orientación en el mundo es devuelto al ser del trascender mismo, que sin embargo aún no ha sido interrogado: la orientación filosófica en el mundo se trasciende en cierto modo a sí misma como un todo hacia la «existencia» y en cuanto que aclaración de la existencia comienza de nuevo su camino sobre otro suelo. La existencia aparece en la existencia [*Dasein*] como «individualidad histórico-empírica» en relaciones histórico-empíricas con el mundo y con otras individualidades. En cuanto tal es objeto de todos los tipos de psicología, del psicoanálisis, de la caracteriología, de la antropología, etc. Y en todos estos modos de consideración no aparece en absoluto como existencia en su mismidad propia: ella resulta absolutizada y aislada en los ámbitos particulares de su existencia [*Dasein*], con lo cual su esencia permanece completamente encubierta. La aclaración de la existencia trasciende todos esos encubrimientos en tanto que ella empuja a la existencia dentro de las «situaciones límite» y de las «acciones incondicionales», en las cuales no se trata ya de algo cualquiera en el mundo o en su existencia [*Dasein*], sino únicamente tan solo de la existencia misma,

donde ella, libre para sí misma, y cierta de sí misma, tiene que asumir y cumplir su ser. En el análisis de tales situaciones y acciones (como la muerte, el amor, la lucha, la culpa, etc.), en la arriesgada empresa de revelar de nuevo hoy, más allá del psicoanálisis, de la caracteriología y de otras disciplinas semejantes, las esferas últimas y más solitarias de la persona —aquí reside quizá la fuerza más bella y profunda de la obra de Jaspers.

La metafísica como cifra

La aclaración de la existencia puede llevar a la existencia a sí misma y ante sí misma, pero el filosofar no llega entonces a su final: *ese* ser que es buscado no puede exponerlo la existencia. Precisamente en las situaciones límite acomete a la existencia la angustia de su «ausencia de unidad y de acabamiento», la conciencia de su remisión a un «oscuro otro». La existencia no es lo último. De esta manera, el filosofar trasciende también la esfera de la existencia, hacia aquel «otro» que aparece en los límites de la existencia: hacia la esfera de la «metafísica». Este es el ámbito propio de la filosofía: «Aquí está aquello que es realmente importante para el hombre» (I, 33). La metafísica en sentido elevado solo es accesible a la existencia que se encuentra ya en su propia claridad: solo en sus situaciones límite y en sus acciones incondicionadas experimenta la existencia su remisión a una trascendencia. Ahora tiene ella el «órgano» mediante el cual puede llegar a estar segura de *ese* ser en sus manifestaciones —un «órgano» que Jaspers, contraponiéndolo al entendimiento, caracteriza como «fantasía». «En imágenes y conceptos que, como objetos finitos en cada caso, son *símbolos,* la fantasía se entrega a la profundidad del fundamento trascendente. Llevado a la conciencia en la objetividad interrogada, el símbolo se convierte en *cifra:* manuscrito de otro, que, en general ilegible, es descifrado existencialmente» (I, 33). Solo en *símbolos* y *cifras* es comprensible *ese ser,* pues la trascen-

dencia es lo que menos puede llegar a ser objetivo: ella se vuelve *transparente solo en su desaparición.*

Por lo tanto, el intento de conocer y aferrar *ese* ser ha fracasado; esta filosofía no tiene ningún «resultado». El trascender trasciende todo ente, pero no tiene ningún adonde al que pudiera llegar alguna vez, ningún «objeto absoluto» más allá de los entes en el que pudiera encontrar descanso. El trascender trasciende todo ente, pero lo que no es ente es *nada.* Sin embargo, al acontecer el trascender abre un espacio que antes no existía: un espacio en cierto modo vacío, desde el cual puede retornar ahora a sí mismo y a los entes. Y para la existencia que ha retornado de esta manera todo se ha vuelto diferente: ella misma y el «mundo»: «El trascender (...) convierte al hombre en otro» (I, 42). Esta transformación, provocada por el salto en el vacío, es el único «resultado» de esa filosofía. Por tanto, una *«filosofía del fracaso»* y Jaspers afirma el «fracaso» como el signo propio de su filosofía. Pero se trata de un fracaso no más acá sino más allá de todo resultado posible; un fracaso que es esencial a todo filosofar auténtico, en la medida en que trascender es siempre un salto en la nada, una apertura de espacios vacíos (Jaspers refiere la «deducción trascendental» de Kant como el ejemplo clásico de tal trascender en el vacío). Y sin embargo ha acontecido algo en ese trascender: en su búsqueda la existencia que busca se aclara más y más a sí misma y a los entes, hasta que en esta claridad (que cae sobre los entes primera y únicamente desde los espacios vacíos alcanzados) fulgura el *ser.*

JASPERS Y HEIDEGGER

La obra de Jaspers ha aparecido en una situación en la que desde el principio ha sido expuesta a los peores malentendidos. Estos se mueven principalmente en dos direcciones: por un lado, la obra es sometida a exigencias que ni puede ni quiere satisfacer, mediante una clasificación y agrupación, claramente falsas, con esfuerzos supuestamente análogos, y, en segundo lugar, es asumida demasiado fácilmente bajo la marca, ya demasiado usual, de «filosofía de la existencia», con lo que se arruina su efecto. Antes de nada, hay que refutar sumariamente estos malentendidos.

La filosofía de Jaspers no debe ser interpretada sobre la base del trabajo filosófico de *Heidegger.* Los numerosos conceptos de Jaspers que coinciden con los términos de Heidegger (por ejemplo, existencia, trascender, trascendencia, existencia [*Dasein*], historicidad, pero sobre todo el concepto mismo de *«ser»)* inducen muy fácilmente a tal visión conjunta. Los fundamentos filosóficos de esta conceptualidad son muy diferentes en cada uno de estos investigadores. Dicho a grandes rasgos: el esfuerzo de Heidegger se dirige a un problema ontológico-trascendental (mostración e interpretación del sentido de «ser»), respecto al cual la «analítica existencial» es solo una preparación, mientras que para Jaspers la «aclaración de la existencia» es y permanece el centro del filosofar: en ella acaba la «orientación en el mundo» que la precede y en ella repercute la «metafísica» que le sigue. De ello se sigue que las categorías de la existencia son entendidas en Heidegger como puramente ontológicas, en Jaspers, en cambio, reciben un sentido *«ético»* (lo que encuentra una expresión clara en la metodología interna de la aclaración de la existencia como *«apelación»* y *«despertar»).* Sin embargo, la obra de Jaspers es tomada de un modo demasiado liviano cuando, a causa de esta tendencia fundamental, se la hace pasar por algún manual para el actuar ético, por la «proclamación de una concepción del mundo», por una declaración personal o algo semejante. Jaspers quiere aportar, sobre la base de la filosofía de la existencia, toda una *fundamentación* de la filosofía, quiere incluso (como lo promete el título completo de los tres volúmenes) desplegar la filosofía misma, en la plenitud y unidad de sus ámbitos —y no quizá solo en sus «disciplinas».

Solo puede llevarse a cabo una confrontación con la obra de Jaspers en cuanto confrontación con esta idea misma de

«filosofía de la existencia». De entre la diversidad de categorías que abarca la filosofía de la existencia, la que se ofrece como punto de partida de la crítica es la categoría fundamental de «historicidad»: a partir de ella reciben también su sentido concreto las otras categorías fundamentales de la existencia, a saber, *libertad* y *comunicación:* libertad y comunicación son auténticas determinaciones de la existencia solo y primeramente *en cuanto* históricas. En este lugar bastan algunas indicaciones sobre la dirección en la que tendría que avanzar la crítica.

HISTORICIDAD

La determinación de la existencia humana como esencialmente histórica debe devolver a la filosofía la agudeza de la concreción, perdida desde hace tanto tiempo, y la seriedad última de un acontecer humano en el que realmente *«todo está en juego»,* siempre y cuando se trate justamente de lo que es preciso hacer aquí y ahora. Al tener que ponerse en marcha la filosofía como filosofar del individuo en su situación histórica única en cada caso y con las posibilidades fijadas por esa situación, parece asimilar todo el apuro y la necesidad del momento histórico —desde su abstracta carencia de compromiso la filosofía se introduce en la inmediata actualidad de la historia.

Pero nos parece como si la filosofía de la existencia fracasara precisamente en esta «historicidad», sin que este fracaso se funde en el mantenimiento del problema mismo, o sea, sin que sea un «auténtico» fracaso filosófico. La filosofía de la existencia abandona la concreción del concepto de historicidad precisamente donde comienza la problemática realmente peligrosa. Puesto que, según la idea de la filosofía de la existencia, la existencia humana está autorizada por principio en *cada* situación histórica para su más propia libertad y a partir de cada situación es capaz de existir como ella misma en su «sentido propio», ¡la esfera decisiva de la existencia —a

pesar de todas las declaraciones opuestas— permanece frente a la historia real como *trascendente,* «ahistórica»! La cuestión decisiva no es preguntada hasta el final (Jaspers mismo la plantea en un lugar de su libro): la cuestión de si, en cuanto tales, las situaciones determinadas, simplemente «casuales» frente a la existencia, aniquilan la esencia de la existencia en sentido propio, cancelan su libertad o la pueden convertir en una ilusión vacía. Todo discurso sobre la historicidad permanece abstracto y no vinculante hasta que no sea subrayada la situación «material» completamente concreta en la que la existencia filosófica vive fácticamente, hasta que no sean consideradas, a partir de su estructura fáctica, las posibilidades y las realidades del existir en sentido propio.

Es solo la otra cara del mismo desacierto cuando en Jaspers la «situación histórica» misma se convierte también en un concepto abstracto trascendente respecto a la historia concreta. Esta filosofía de la existencia tiene la posibilidad de sancionar desde el principio *toda* situación de la existencia [*Dasein*] como «histórica» (es decir, sin plantear la pregunta por su figura fáctico-real). Ella no piensa que la existencia humana puede encontrarse también en situaciones muy «ahistóricas», de las cuales solo puede salvarse hacia su libertad propia a través de una superación práctica de esa situación y no a través de su apropiación existencial. Para la filosofía de la existencia, todas las situaciones históricas son respecto a la existencia en sentido propio equivalentes, pero en su auténtico doble sentido: es decir, *indiferentes.* Precisamente en el concepto de historicidad se desvela la ahistoricidad de la filosofía de la existencia.

AMBIGÜEDAD

Esta ahistoricidad encubierta mediante la acentuación de la historicidad por parte de la filosofía de la existencia se manifiesta también en la conceptualidad completa de la obra de

Jaspers. La curiosa ambigüedad flotante de sus categorías no se funda solo probablemente en la esencia del trascender filosófico, que parece expresar algo por encima de lo objetivo, cuando lo que refiere es simplemente algo no objetivo, que solo es comprendido de modo unívoco en tanto que con ello es alcanzada y aclarada la existencia. Tal ambigüedad es posiblemente de igual manera la consecuencia de rehuir conscientemente una confrontación con la *historia* filosófica de esas categorías, una confrontación que no es accesoria para una filosofía realmente «histórica», sino que pertenece a la «cosa misma». De esta manera, por ejemplo, en el concepto de «ser» de Jaspers se han introducido los conceptos de ser de la tradición filosófica crecidos en los suelos más diversos y diferentes, sin que sea aclarada la unidad en esta diversidad. Solo un trabajo ulterior en la dirección de la concreción realmente histórica puede desplegar los muchos y grandes descubrimientos escondidos en el proyecto de filosofía de la existencia de Jaspers y justificar incluso la idea misma de filosofía de la existencia.

* * *

Se ha hablado —precisamente en relación a la filosofía de la existencia— de la filosofía como *«empresa arriesgada»*, de la *«movilización de la existencia»* que acontecería en ella, etc. Puesto que hay que rechazar las pretensiones de la filosofía de la existencia de una historicidad auténtica y considerar su historicidad como abstracción no vinculante, la «empresa arriesgada» contenida en ella aparece como esencialmente inofensiva. Está bien evitar palabras tan elevadas, especialmente en un tiempo en el que la empresa arriesgada se encuentra como en casa más bien en los ámbitos de la vida completamente empírica y las existencias son movilizadas en lugares muy distintos y de manera cotidiana.

4

La filosofía alemana entre 1871 y 1933 (1933)[75]

Entre 1871 y 1933 se define una época nítidamente delimitada de la filosofía alemana: esta comienza con el neokantismo, con la tendencia a renovar la filosofía como ciencia exacta (siguiendo el ejemplo de la ciencia matemática), y finaliza con la disolución de la filosofía científica por el «realismo heroico y racista». Esta transformación coincide casi exactamente con el desarrollo histórico del segundo al tercer «Reich», es decir, con el paso del liberalismo, influido por el feudalismo y la aristocracia militar, a la dictadura abierta del capitalismo monopolista, por medio del Estado totalitario. Desde el comienzo actuaron las tendencias que anunciaban la disolución de la particular mentalidad burguesa del siglo XIX y su teoría racionalista. Esta transformación se cumple de la manera siguiente: las bases del idealismo trascendental restablecidas por el neokantismo y por la misma fenomenología de *Edmund Husserl* —hablaremos de ello más tarde— son minadas por las corrientes antirracionalistas: la filosofía vita-

[75] Texto redactado en francés en 1933, publicado póstumamente en inglés en H. Marcuse, *Heideggerian Marxism*, Lyncon y Londres, University of Nebraska Press, 2005, págs. 151-164 y en alemán en H. Marcuse, *Ökologie und Gesellschaftskritik. Nachgelassene Schriften*, vol. 6, ed. cit., págs. 58-75. La traducción se ha realizado del original francés que se conserva en el Archivzentrum de la Universitätsbibliothek de Fráncfort del Meno. [*N. del T.*].

lista, el existencialismo, el historicismo, la metafísica intuicionista. Algunas de estas ideas filosóficas tendían a sobrepasar, al comienzo del desarrollo, los límites del pensamiento burgués para apuntar a un orden racional de la sociedad humana. Pero al mismo tiempo que los grupos avanzados de la burguesía fueron reprimidos y perdieron su influencia, estas tendencias filosóficas, que fueron su expresión ideal, perdieron su sentido crítico. Fueron convertidas en inofensivas por una interpretación popular (como fue el caso de la crítica de las categorías burguesas por Nietzsche, así como del descubrimiento del mundo histórico por *Wilhelm Dilthey)* y se transformaron en una santificación del orden existente.

I. El neokantismo

Después de la caída de la filosofía hegeliana, que reinó en Alemania casi sin límites hasta mitad del siglo XIX, el positivismo científico intentó asumir la obra de la filosofía. El poder y el éxito técnicos de la ciencia física se mostraron en un primer momento como incapaces de conseguir que los medios técnicos que ella había descubierto se tornaran útiles para una organización racional de la sociedad. El «Ignorabimus»[76] [lo ignoraremos] que ella pronunció no tenía solo una significación metafísica. Frente a su esterilidad social teórica y práctica se hizo sentir la necesidad de esbozar las bases filosóficas de una concepción del mundo bien fundada. Esta necesidad se hizo más urgente en tanto que la economía corría de crisis en crisis y la vida de las clases inferiores, en lugar de mejorar, como parecían prometer las gran-

[76] Marcuse parece referirse aquí a la sentencia del fisiólogo Emil du Bois-Reymond que afirmó en 1872 «Ignoramus et ignorabimus» (Lo ignoramos y lo ignoraremos), que fue considerada como sustento del agnosticismo científico moderno. [*N. del T.*].

des invenciones técnicas, se volvía más y más difícil. Aunque el nivel social medio tenía la tendencia a elevarse en los periodos de prosperidad, la vida de las clases inferiores perdió toda su seguridad. Tenía que surgir a toda costa una profunda transformación de la ideología. Por tanto, como esta renovación fue llevada a cabo por la filosofía burguesa misma, condujo de vuelta a la filosofía trascendental como la base sólida de una concepción de la teoría burguesa racionalista. El *neokantismo* representa la primera tentativa de vencer la anarquía teórica volviendo a la idea kantiana de la «razón pura» o a la soberanía autónoma de la teoría y de la práctica humana. El verdadero fundador del neokantismo es *Hermann Cohen* (1842-1917; profesor en Marburgo). Su trayectoria comenzó con una nueva interpretación de la filosofía kantiana: *La teoría de la experiencia de Kant* (1871), *La fundamentación de la ética en Kant* (1871) y *La fundamentación de la estética en Kant* (1889). Su «sistema de filosofía» aportó la base genuina para la filosofía en tanto que teoría científica rectora: *Lógica del conocimiento puro* (1902), *Ética de la voluntad pura* (1904), *Estética del sentimiento puro* (1912). Su colaborador, *Paul Natorp* (1854-1924, igualmente en Marburgo) completó la teoría en relación a la psicología y a la filosofía sociales: *Pedagogía social* (1899), *La filosofía de las ideas de Platón* (1903), *Las bases lógicas de las ciencias exactas* (1910), *Psicología general* (1912), *Conferencias sobre la filosofía práctica* (1925). *Ernst Cassirer* estableció sobre una amplia base los fundamentos filosóficos e históricos del neokantismo. Más tarde, discutió con los antagonistas modernos del idealismo trascendental (irracionalismo, filosofía de la existencia). Entre sus obras, mencionamos las siguientes: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas* (1906-1920), *El concepto de substancia y de función* (1910), *Filosofía de las formas simbólicas* (1923-1929).

Conforme a la situación dada, el neokantismo rebasó la autonomía de las ciencias físicas y tendió a una teoría univer-

sal general apriorística, pero puede hacerse notar que se dejó guiar en esta tendencia por la metodología científica misma. Todavía más que en Kant mismo, los métodos y el aparato puramente lógico siguen siendo las pautas de cada parte del sistema. El neokantismo se separa de Kant en dos direcciones, en primer lugar: los grandes factores empíricos y no racionalistas de la filosofía kantiana son casi enteramente eliminados (por ejemplo, la dependencia del pensamiento respecto de los datos inmediatos de la sensibilidad, la receptividad de la sensación y la doctrina de la cosa en sí). En Cohen la sensación está cuantificada por el método infinitesimal. La sensación pasiva deviene el producto de la razón espontánea (véase la obra de Cohen sobre el principio del método infinitesimal, aparecida en 1883). De esta manera, la pretensión de la teoría pura de ser guía absoluta es salvada gracias a un sistema en el cual los hechos empíricos no aparecen más que como resultado del pensamiento, dicho de otra manera, el pensamiento se ha convertido en un demiurgo. Él crea enteramente la realidad. «El contenido integral del pensamiento debe ser considerado como producto del pensamiento mismo» (Cohen). No solo los problemas teóricos, sino también los de la práctica son tratados de la misma manera por esta filosofía: tanto la cultura como la naturaleza emanarían de la razón pura. En la estructura del Estado debe cumplirse la «autoproducción de la persona ética», es decir, la realización libre de la personalidad moral. Se traza una filosofía del Estado según la cual las ideas socialistas que habían comenzado siendo peligrosas entran en la construcción del Estado democrático de un *Rechtstaat* [Estado de derecho] liberal. Pero, bien entendido, esas ideas socialistas solo se adoptan a condición de ser debilitadas por una interpretación metafísica (Natorp). En segundo lugar: la diferencia entre Kant y el neokantismo consiste en una tendencia que amenaza con destruir incluso el sentido originario de la filosofía trascendental: los principios fundamentales de la razón

no tienen ya el carácter de juicio y de síntesis extra-temporal, es decir válida en todo tiempo y lugar, sino de métodos e hipótesis sujetos a los cambios en la historia. Las verdades eternas de la conciencia burguesa son puestas en duda por esta concepción de la variabilidad de las categorías fundamentales. La certeza de que las ideas de la burguesía son evidentes y absolutas sufre un primer atentado. El relativismo, del que hablaré más tarde con ocasión de *Dilthey,* está en marcha. No conseguirá toda su fuerza hasta que no sea ya concebido en el marco de una filosofía trascendental; no adquirirá esta fecundidad hasta que remita a la dependencia del pensamiento respecto de fenómenos sociales definidos. En todos los casos, esta doctrina de la variabilidad de las categorías fundamentales representa un síntoma del estado de ruptura en que se encontraba ya este idealismo liberal. Este síntoma se vuelve más significativo aún en el desarrollo ulterior del neokantismo, como lo demuestra particularmente la obra de Natorp *Conferencias sobre filosofía práctica.* En este libro, el logicismo racionalista del sistema de Cohen se ha convertido en una mística del Logos, es decir, en una metafísica pura.

Esta disolución del neokantismo por sí mismo es algo excepcional. La fe en la fuerza creadora de la razón, en su soberanía sobre la materia de la realidad, correspondería al florecimiento del liberalismo. En esta época, la actividad de cada individuo, guiada por la razón autónoma, parecía garantizar el bienestar de la sociedad; las voluntades parecían ser puestas en armonía por la fuerza reguladora de un pensamiento superior, sin que los hombres hubieran elaborado un plan para el funcionamiento normal de la economía y de la sociedad. Pero las bases reales de una fe tal habían ido desapareciendo desde hacía mucho tiempo. Las repetidas crisis económicas la comprometían más y más. La filosofía no continuó el camino trazado por el neokantismo. Ya con los primeros éxitos de la filosofía neokantiana se había manifes-

tado una reacción: en 1883 había aparecido *Introducción a las ciencias del espíritu* de *Dilthey,* en 1894 *Windelband* pronuncia su famoso discurso de rector sobre «Historia y ciencia natural». Con estas manifestaciones, la filosofía burguesa comienza su intento de comprender el mundo histórico y de recuperar el contacto que había perdido con el mundo real. Ella realizó este ensayo en primer lugar todavía sobre las bases del idealismo trascendental mismo: este periodo está marcado por la escuela de Baden.

Windelband, Rickert, Lask

Los esfuerzos intentados por *Windelband* (1848-1915) en todos los ámbitos —*Preludios* (1884), *La renovación del hegelianismo* (1910), *Introducción a la filosofía* (1914)— fueron desarrollados y sistematizados por Rickert (nacido en 1863): *El objeto del conocimiento* (1892), *Los límites de las concepciones científicas* (1896), *Sistema de filosofía* (1912), *La filosofía de la vida* (1920).

El derecho de la ciencia matemática de servir de ejemplo a las concepciones y verdades filosóficas es limitado: las ciencias culturales (entre las cuales se cuenta la filosofía) son constituidas independientemente de ella. Los filósofos de esta escuela han creado una separación fundamental entre los dos grupos de ciencias, principio que dominará durante décadas. Las ciencias físicas son *nomotéticas* y las ciencias culturales *ideográficas*. Aquellas investigan las *leyes generales,* estas la *concreción individual histórica*. Pero esta última es considerada solo en relación a los valores generales y perpetuos de la cultura. Así, la historia pierde su carácter realista al ser trasladada a una esfera pura espiritual e ideal; la única cuestión son los valores eternos, cuya realización es favorecida o impedida por los acontecimientos. Por eso mismo, la historia parece ganar un sentido que en realidad no posee. Según *Rickert,* no

se podría admitir hablar de leyes en la historia como se habla en las ciencias; en efecto, la historia parece ser demasiado superior para ser tratada como una cosa que se puede explicar por leyes. Se percibe sin esfuerzo que esta filosofía se opone directamente al materialismo histórico, y no puede ser demasiado osado afirmar que uno de los móviles del éxito de esta filosofía fue el deseo de los círculos intelectuales de oponer una filosofía idealista de la historia al progreso que comenzaba a conocer el marxismo. La realidad es transformada en un sistema de valores. Todo juzgar es tomar posición respecto a los valores y la verdad es un valor que hay que aceptar. El verdadero conocimiento sobrepasa la facticidad para alcanzar los valores eternos, que no *«son»* más que lo que «valen» en un dominio eterno de sentido.

Netamente consciente de que este nuevo dominio de la historia y del sentido debe romper las formas tradicionales de la filosofía trascendental, *Emil Lask* (1875-1915) busca crear una nueva lógica de la filosofía: *La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías* (1911), *La doctrina del juicio* (1912). Si la filosofía trascendental quiere comprenderse a sí misma correctamente, ello no puede efectuase con las categorías de la lógica tradicional, pues estas categorías se relacionan únicamente con la existencia de la realidad, son incapaces de comprender la existencia de los valores. Mientras que Lask se propone crear un nuevo sistema de categorías en lugar del sistema tradicional, la historicidad de los conceptos parece el punto culminante de la filosofía, ella tiende a una relatividad del sistema de categorías. Lask, que falleció en la guerra mundial, no pudo proseguir sus impulsos radicales.

A pesar de la colocación trascendental de la historia en la filosofía de los valores, la manera de considerar la historia preconizada por la escuela de Baden conoció una gran fecundidad. La sociología burguesa alemana debe a esta escuela los impulsos más decisivos en el campo del método. Su principal representante, *Max Weber* (1864-1920), estuvo hasta su

muerte bajo la influencia de Rickert; así mismo fue influido por la filosofía cultural y por la historia social de *Ernst Troeltsch* (1865-1923). La influencia de la escuela de Baden se extendió hasta más allá del círculo de la sociología burguesa. En el seno de esta escuela se encontraron investigadores como *Georg Lukács,* que opone a la ciencia objetiva y neutral de Max Weber una sociología marxista como órganon de la práctica revolucionaria.

El renacimiento del nuevo hegelianismo

El camino que lleva del renacimiento de Kant al de Hegel fue señalado por dos tendencias principales: la reacción contra el subjetivismo autónomo de la razón pura y la manera de considerar el mundo histórico. Pero ningún ámbito del neohegelianismo inaugurado por Windelband produjo obras originales. Sus méritos se encuentran en el dominio de la historia de la filosofía idealista y en el de la filología de Hegel. La obra de *Richard Kroner De Kant a Hegel* (1921-1924) es sin duda una de las mejores exposiciones del desarrollo del idealismo alemán desde el punto de vista de la filosofía idealista. Debemos a *Georg Lasson* la nueva edición completa y crítica de las obras de Hegel, que aparece desde 1911 y contiene numerosos textos no publicados hasta ahora, completados y pulidos mediante los manuscritos de Hegel. Las completas monografías sobre Hegel de *Nicolai Hartmann* (1929) y *Theodor Haering* (1929) nos llevan bastante por debajo de la comprensión ya conseguida por la vieja escuela hegeliana. Las tentativas de una elaboración original del pensamiento hegeliano (por ejemplo, en la filosofía cultural de *Kroner* y *Freyer)* muestran que el terreno propicio para un verdadero renacimiento hegeliano ya no se da actualmente en la filosofía burguesa. Los resultados reales de la filosofía hegeliana no son conservados, hoy en día, más que en la teoría marxista.

Georg Lukács, en su famosa obra *Historia y consciencia de clase* (1923), ha sacado las consecuencias extremas de la filosofía hegeliana desde un punto de vista marxista (en filosofía todo lo que es extremo toma un carácter idealista y no materialista). Me permito añadir que en Francia Hegel es considerado sobre todo como el filósofo que ha divinizado el Estado, pero tengo la impresión de que este juicio es demasiado estrecho. Hegel, es cierto, ha dicho que el Estado, es decir, la comunidad que otorga justicia en el interés de todos, el Estado racional que refleja la idea de la filosofía, es Dios sobre la Tierra. Es posible que él se haya engañado respecto al Estado prusiano de su época, que interpretó —sin una sombra de duda— en un sentido demasiado positivo. En este punto, la culpa no es de su método dialéctico, sino del ciudadano prusiano.

II. LA FENOMENOLOGÍA

Lo que se comprende, hoy en día, bajo el término de fenomenología no es más que una mezcla de las tendencias filosóficas más dispares que no tienen nada en común con la filosofía representada por *Husserl,* el jefe de la escuela fenomenológica. De 1900 a nuestros días, la fenomenología ha sufrido una transformación considerable. Han dominado en ella las tendencias más diversas y por ello mismo la función de esta filosofía en el ámbito ideológico no ha sido uniforme. Los estadios principales de este desarrollo están designados por las fechas de publicación de las diferentes obras de Husserl (nacido en 1859): *Investigaciones lógicas* (primera edición 1900-01, segunda edición 1913), *La filosofía como ciencia estricta,* en *Logos* (1910), *Ideas para una fenomenología pura* (1913), *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (1931).

En sus comienzos, la fenomenología se posicionó en la lucha general contra el positivismo: en sus *Investigaciones lógi-*

cas Husserl golpeó directamente al psicologismo en la lógica, fijando la diferencia de principio entre las experiencias psíquicas que acompañan a todos los juicios y la significación impuesta por esos juicios. La lógica pura no se ocupa más que de estas significaciones que forman un dominio ideal de sentido y de las relaciones de sentido, no afectadas por el tiempo y donde la legalidad se manifiesta en todas partes a priori. El progreso decisivo de las *Investigaciones lógicas* consiste en la nueva teoría de la intuición. Hasta entonces la filosofía no había admitido más que una intuición sensitiva (sensación pura y empírica); Husserl ensancha el dominio de la intuición: para él hay una intuición *no sensitiva,* esta es la intuición de significaciones ideales y de sus relaciones. Por esta *«intuición categorial»* se ven de un modo evidente las categorías y las leyes categoriales del ser, tomado en cuanto tal independientemente de su determinación empírica, es decir, las ideas universales de los hechos concretos. Esta teoría se convierte más tarde, bajo el título de la «intuición de esencias», en una de las partes más discutidas de la fenomenología. En su intención original, ella no tenía contacto ni con una teoría mística del conocimiento ni con la hipótesis de un dominio metafísico de las ideas.

La fenomenología se ha convertido en una de las corrientes más influyentes de la filosofía alemana. Su nuevo *pathos* surge de la estricta pretensión de penetrar en los hechos mismos deshaciéndose de toda falsa teoría, en los hechos tal como se muestran ellos mismos, en los hechos considerados como simples fenómenos. Cabe interrogar a los fenómenos sobre lo que dicen ellos mismos sobre su *Logos* (fenomenología). El gran efecto producido por las *Investigaciones lógicas* solo comienza con la segunda edición de la obra (1913), en una época en donde Husserl mismo ya había transformado la fenomenología en una ciencia trascendental de la esencia («Ideas»). Ahora se adjunta sistemáticamente al mundo de los hechos un mundo de esencias, cuyo estudio es la base de la fenomenología pura, considerada como ciencia fundamental apriorística de todas las

ciencias. Simultáneamente, esta ciencia de esencias encuentra su dirección y su justificación trascendental a través de la *«reducción fenomenológica»*. Esta reducción, que retoma el método de las meditaciones de Descartes, es la suspensión de la manera habitual de ver y de comprender el mundo, la suspensión de la fe en la existencia de la realidad. La puesta entre paréntesis de la realidad abre la vía hacia la única base absolutamente segura de la filosofía: la subjetividad trascendental del «Ego puro», en la cual se constituye el mundo como tal. De esta forma, se pueden indicar, brevemente, las dos tendencias principales según las cuales se ha desarrollado la fenomenología: la tendencia trascendental y la tendencia objetiva metafísica. Ambas han jugado papeles muy diferentes en la preparación de la nueva ideología del capitalismo monopolista.

1) La fenomenología trascendental fue desarrollada por Husserl mismo convirtiéndola en una fenomenología «constitutiva». Esta fenomenología sobrepasa la región de la filosofía trascendental de Kant y quiere sacar a la luz la verdadera dimensión del origen del mundo con las estructuras a priori del ser. En tanto que ella mantiene una justificación universal de toda teoría ante la racionalidad pura de la conciencia en general, actúa hoy en día contra toda subordinación de la teoría respecto de suposiciones extra-racionales. Aunque fracturada, esta filosofía está ligada todavía a los momentos progresistas de la conciencia liberal y pertenece a la época prerracista.
2) Es totalmente diferente el caso de la fenomenología objetivo-metafísica. La explotación de la intuición de esencias al servicio de una metafísica intuicionista suprime las tendencias críticas y racionalistas de la fenomenología. El sometimiento integral del pensamiento a la realidad metafísica (esencialmente emotiva e irracional) prepara la ideología racista.

Max Scheler

Max Scheler (1873-1928) comienza como discípulo de R. Eucken *(Los métodos trascendental y psicológico,* 1900). Después, de manera relativamente independiente de Husserl, se inclina hacia la orientación fenomenológica *(El formalismo en la ética y la ética material de los valores,* 1913-14). Desarrolló después un sistema de filosofía fundado sobre amplias bases sociológicas, psicológicas y biológicas: *La revolución de los valores* (1919), *De lo eterno en el hombre* (1921), *Esencia y formas de la simpatía* (1923), *Las formas de saber y la sociedad* (1926), *El lugar del hombre en el cosmos* (1928), *Obras póstumas* (desde 1933). Scheler efectúa la ofensiva filosófica más enérgica contra la «Ratio»: pone los ámbitos emocionales del ser humano (sentimientos y valores) por delante de la «Ratio» como fundamento del conocimiento. Los valores se agrupan en un sistema completo que se opone al hombre en una determinada jerarquía obligatoria. Pero esta metafísica de Scheler es a menudo interrumpida y relajada por la admisión de investigaciones sociológicas y antropológicas. La introducción del mundo histórico, al que la filosofía de Scheler permanece abierta (Scheler es una de las fuerzas más vivas y más ricas de la filosofía alemana contemporánea), convierte al sistema en mutable. Él consigue comprender al espíritu en sus relaciones recíprocas con las esferas vitales, políticas y económicas. En su antropología, el espíritu no es finalmente más que una delgada capa superior sobre el ser vital y orgánico. Pero en ningún lugar esta concreción filosófica conseguida por Scheler ha sido ampliada hasta la historia real y material del hombre: ella permanece en el marco de una metafísica del hombre en general.

Como sucesor de Scheler, *Nicolai Hartmann* ha edificado la ética de los valores *(Ética,* 1926). Hartmann, que comienza como neokantiano, se inclina rápidamente hacia la

ontología objetiva *(Metafísica del conocimiento,* 1921), que él quiere vincular con el idealismo crítico. Su pretendida independencia de toda suposición previa (él no acepta ni el idealismo, ni el realismo, ni la metafísica, ni la filosofía trascendental) no sobrepasa un eclecticismo superficial *(El problema del ser espiritual,* 1933).

Martin Heidegger

En la filosofía de M. Heidegger la fenomenología busca, en un brusco giro, ganar de nuevo la facticidad humana. La filosofía llega a ser de nuevo un acontecimiento de la práctica humana. Hay que hacer notar que este avance extremo de la fenomenología en la dimensión de la facticidad fue, por un lado, rápidamente detenido de una manera trascendental y, por otro, condujo directamente a la ideología política del racismo alemán. Ya en la obra principal de Heidegger *Ser y tiempo* (1927), las tendencias trascendentales ocultan en gran parte los motivos radicales. En sus últimas obras, la metafísica pura ha absorbido todos los demás problemas: «De la esencia del fundamento» (1929), *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *¿Qué es metafísica?* (1929). Las recientes publicaciones muestran a Heidegger en el bando de la «política existencial»: se ha convertido en uno de los anunciadores del Tercer Reich.

Para Heidegger, la metafísica, bajo su forma antigua de ontología, es decir, como teoría del ser en sí y en su conjunto, es la tarea primera y última de la filosofía. Pero (y aquí Heidegger permanece vinculado al impulso primero de Husserl) solo hay ser en el entendimiento del hombre. Es por ello que, antes de la ejecución de la ontología, hay que hacer el análisis del ser humano. El entendimiento del ser no es el asunto de una conciencia pura, de un «yo» trascendental, como en Husserl, sino del hombre concreto en su facticidad. Así, no

es el ego cogito —título de una abstracción pura dominante en la filosofía desde Descartes a Hegel— lo que se va a colocar en la base de la filosofía, sino la existencia humana real tal cual es en la historia real. Aquí se separa Heidegger de Husserl: la filosofía se convierte en «la hermenéutica» de la existencia humana denominada «analítica existencial». Lo que Heidegger presenta como análisis concreto de la existencia humana y de sus maneras de ser pertenece a las investigaciones más fértiles de la nueva filosofía. Es aquí donde se manifiesta la influencia del trabajo filosófico de *Dilthey*.

Voy a añadir algunas palabras sobre la obra de *Wilhelm Dilthey* (1833-1911). Sus investigaciones fueron ya publicadas de 1883 a 1919, pero no han sido asumidas en todo su valor más que después de la guerra *(Obras completas*, desde 1914). La filosofía de Dilthey representa el límite extremo al que ha llegado el pensamiento burgués en dirección a las estructuras y los factores de la historia. Dilthey ha puesto sus profundos análisis del hombre y de su mundo histórico al servicio de la lucha contra la metafísica positivista y dogmática. Ha reconocido nítidamente los peligros de la filosofía trascendental: desviar la filosofía respecto del hombre concreto y de sus verdaderos asuntos y preocupaciones. Si en sus últimas obras emprendió una nueva construcción de la filosofía sobre la base de la vida concreta, esta filosofía no debe ser de ningún modo derivada de falsos juicios irracionalistas. En Dilthey el concepto fundamental de la vida es precisamente la palanca crítica que él aplica a las categorías absolutas y eternas. Destruye estas categorías y sistemas anquilosados y descubre sus verdaderas funciones en la historia.

Heidegger ha intentado desarrollar las intenciones de Dilthey. El nuevo impulso de la ontología de Heidegger es la tentativa de una interpretación universal del ser en *el tiempo*. Tenemos aquí un fuerte relajamiento de las categorías tradicionales del pensamiento burgués. Hasta entonces, toda la metafísica había buscado la explicación del ser en el concepto

y en el *Logos* (como última consecuencia de ello, en Hegel la ontología devino lógica). Según Heidegger, no es el *Logos* sino el *tiempo* el que constituye el horizonte originario bajo el cual se encuentra comprendido todo el ser. Heidegger quiere renovar la ontología como ontocronía. Igualmente, interpreta al ser humano en sus estructuras temporales, en sus relaciones con el tiempo. La verdadera temporalidad del ser humano es su historicidad. Heidegger comprende al hombre como esencialmente histórico; considera las posibilidades actuales del ser humano y las condiciones de su realización como prescritas por la historia. Pero a este impulso de la filosofía hacia la historicidad se opone la tendencia trascendental exigida por la idea de la fenomenología y de la ontología: la analítica «existencial» de Heidegger se desvía del hombre concreto y se orienta hacia la existencia humana *en general,* en la neutralidad de su esencia ontológica. La filosofía de Heidegger está unida a la idea de una existencia verdadera que se completa en una decisión firme, dispuesta a morir, por sus propias posibilidades. Este es el punto donde el análisis existencial de Heidegger se transforma en una política del realismo heroico-racista. La *conciencia* pura, en tanto que residuo de la destrucción del mundo en Husserl, se ha convertido en Heidegger en la *existencia* humana pura, la existencia humana, pero en su pureza trascendental. La inclinación originaria hacia la historicidad se paraliza: la historia es transportada a la existencia humana, ella se convierte en idéntica con la existencia verdadera. Finalmente, el hombre no tiene otra posibilidad que aceptar y apropiarse la situación histórica en la cual está arrojado. Como la esfera material permanece enteramente fuera de esta filosofía y no puede en ningún caso servir de criterio para la existencia verdadera, el hombre aislado en sí mismo se convierte en una presa fácil de cada poder real, el cual, refiriéndose a la situación actual como la verdadera situación histórica, exige una sumisión total del hombre bajo su dominación. Los caracteres de la

existencia verdadera, la disposición resuelta a la muerte, la decisión, el arriesgar la vida, la aceptación del destino, han sido separados de toda relación con la desgracia real y la felicidad real de los hombres, con los fines racionales de la humanidad. Bajo esta forma abstracta, todos estos caracteres se convierten en las categorías fundamentales de la concepción racista del mundo.

III. La disolución de la filosofía burguesa en un realismo heroico-racista

El movimiento de la filosofía contemporánea alemana comienza con la restitución de la filosofía como ciencia exacta, según el ejemplo de la ciencia matemática, es decir, con un racionalismo extremo. Pero cuanto más se vio sacudido el poder del liberalismo vinculado a esta idea de teoría, tanto más las corrientes irracionalistas y naturalistas afluyeron en la filosofía. Tal como ocurrió en el desenvolvimiento de la *sociedad entera,* las fuerzas y los grupos progresistas retrocedieron ante el capitalismo monopolista en su fase dictatorial. Así, el desarrollo de la filosofía no condujo al renacimiento de la *filosofía,* sino a su sumisión a las potencias económicas y sociales. La destrucción de la *Ratio* absoluta, la suspensión de las categorías tradicionales del pensamiento burgués no se cumplió por la progresión hacia los factores y estructuras reales de la historia, sino por el retorno a la esfera prehistórica de la naturaleza orgánica (la vida, la raza, la sangre, el alma). Las fuerzas de este irracionalismo reaccionario son múltiples. «La filosofía de la vida» (que en Nietzsche y particularmente en Bergson contenía una crítica de la sociedad contemporánea) marcha ahora al ataque contra todos los elementos críticos y progresistas. *Ludwig Klages (El espíritu como antagonista del alma,* 1929-33) concibe el espíritu como un languidecer de la vida integral, la cual, en su oscuridad de sangre y de instintos, posee su propia verdad. *Oswald Spengler,* que en *La decadencia de occidente* (1918-1922) había ya desracionalizado las categorías de la filosofía histórica hegeliana, se ha convertido en sus obras recientes *(El hombre y la técnica,* 1931 y *Los años de la decisión,* 1933) en el profeta de un heroísmo brutal y el enemigo de todo progreso y de toda cultura. El poder por el poder, el movimiento por el movimiento, la guerra por la guerra. Con estas frases Spengler hace la apología de la política del imperialismo económico y social.

Así, la tendencia principal de la filosofía alemana ha sufrido un vuelco completo: la *Ratio* ha abandonado su pretensión de dirección para colocarse bajo potencias irracionales. «La realidad no se deja conocer, ella se deja solamente reconocer». En esta frase, que abandona no solamente la filosofía sino toda teoría, la nueva ideología se manifiesta de una manera profunda *(H. Forsthoff, El final de la ilusión humanista,* 1933). La verdad del pensamiento y de la acción se hace depender de condiciones previas no sometidas a la práctica social del hombre (la raza, la sangre, el suelo, la nacionalidad, etc.). El resultado es una destrucción total de las relaciones dialécticas entre teoría y práctica: la teoría se pone al servicio de una práctica prescrita con objeto de transfigurarla o velarla. El descubrimiento realizado por el análisis existencial de que las acciones y las disposiciones del alma, simultáneamente heroicas y humildes, son la verdadera realización del ser humano, reciben ahora un sentido social específico. La resolución, el sacrificio, la humildad que se exige para mantener una práctica social inhumana y para aplazar una verdadera práctica humana, solo pueden ser recomendadas por las clases dominantes como actitudes sin objetivo y sin valor. El ser humano se convierte en un simple medio cuyo fin es secundario; «Al borde de la absurdidad» el hombre tiene su verdadera realidad *(Ernst Jünger, El trabajador,* 1932).

Donde la filosofía no ha cumplido todavía el tránsito manifiesto hacia la ideología del capitalismo monopolista,

solo le resta una posibilidad (dejando de lado las tendencias marxistas): el retorno a la naturaleza interior del hombre y a su aislamiento, cuando mucho el retorno a una «comunicación» entre los individuos aislados. Este es el caso de la filosofía de *Karl Jaspers*. Este retorno está lastrado por una falta de comprensión de las verdaderas fuerzas y sufrimientos de nuestro tiempo. Su mejor resultado es una psicología aristocrática de un espíritu delicado y profundo (Karl Jaspers, *Filosofía,* 1932).

Pasamos ahora a dar una breve idea aproximada de las líneas principales de la nueva filosofía devenida política que se designa a sí misma como «realismo heroico-racista». Las cátedras de las universidades alemanas les son otorgadas sin excepción, sus principales representantes son *Ernst Krieck* (primero en Fráncfort y ahora sucesor de Rickert en Heidelberg) y *Alfred Bäumler* (en Berlín).

1) En la *Antropología* el hombre animal político irracional reemplaza al hombre animal racional: un ser activo políticamente para el cual el fin racional, el examen del porqué de su acción, es secundario (Bäumler, *Asociación masculina y ciencia,* 1934, págs. 108 y 118). En lugar de los sistemas de valores prerracistas de Scheler y de Hartmann, encontramos ahora el orden de valores imperialista, en el que los valores superiores son el heroísmo, el poder, el demonismo y el sacrificio.

(Ernst Jünger y Alfred Rosenberg)

2) En la *teoría del conocimiento* y la *metafísica* encontramos en primer plano la lucha, de una parte, contra el idealismo alemán (de Kant a Hegel) como filosofía humanitaria racionalista, de otra parte, contra el materialismo como descomposición marxista de los ver-

daderos valores de la vida. El pretendido realismo es una mística de ciertas fuerzas naturales y nacionales en la cual la raza, la nación, la sangre y el suelo aparecen como dados inmediatamente por Dios, como hechos eternos y sagrados (Ernst Krieck en su revista *Pueblo en devenir).*

3) En la *filosofía del Estado y del derecho,* la doctrina liberal del Estado de derecho y de la razón es reemplazada por la doctrina del Estado total. En tanto que conjunto de relaciones existenciales, el Estado es elevado por encima de toda crítica racional y de toda norma legal. Está autorizado a movilizar constantemente, para sus propios fines, la personalidad entera, en todas las esferas de su existencia y a aceptar su sacrificio, incluso si no le ofrece un equivalente «terrestre». El creador de esta doctrina es el célebre jurista *Carl Schmitt.* (Antes de él, ya en 1931, el escritor *Ernst Jünger* lanzó el lema de la «movilización total». Proclamó una movilización constante de la población civil paralelamente a la movilización y a la preparación militar). El derecho es concebido como expresión de fuerzas naturales y específicas del pueblo y, conforme a ello, está limitado al punto de vista nacional y racista.
4) En la *psicología* se utiliza la «psicología de la Gestalt», que había enseñado, contrariamente a la psicología mecánica, la constitución del mundo percibido por las formas indivisibles originarias *(Wolfgang Köhler* y *Max Wertheimer)* para apartar todo análisis crítico e histórico. Se llegan a establecer formas estáticas que, sustraídas al flujo y reflujo del movimiento, no se someten al cambio histórico. Una forma histórica determinada es extraída de su desarrollo y sancionada en su estado existente *(Jünger, El trabajador).*

APÉNDICES

A.1.

Correspondencia con Martin Heidegger (1947-1948)*

Herbert Marcuse a Martin Heidegger,
28 de agosto de 1947
(4609 Chevy Chase Blvd., Washington 15, D.C.)

Querido señor Heidegger:

He meditado largamente sobre lo que me dijo usted durante mi visita en Todtnauberg y quisiera escribirle con franqueza sobre ello.

Me dijo que desde 1934 se había distanciado del todo del régimen nazi, que en sus lecciones en la universidad realizó observaciones sumamente críticas y que fue vigilado por la Gestapo. No quiero dudar de sus palabras. Pero subsiste el hecho de que en 1933-1934 se identificó tan fuertemente con el régimen, que aún hoy a los ojos de muchos es considerado como uno los soportes espirituales más incondicionales del régimen. Sus propios discursos, escritos y acciones de ese periodo constituyen la prueba. Usted no se ha retractado nunca públicamente —tampoco

---

* Este intercambio postal entre Marcuse y Heidegger fue publicado en P.-E. Jansen (ed.), *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ,* Offenbach, Verlag, 2000, 1990, págs. 135-139. [*N. del T.*].

después de 1945. No ha aclarado nunca públicamente que ha llegado a una comprensión de la realidad distinta de la que expresó en 1933-1934 y puso en práctica en sus acciones. Permaneció en Alemania después de 1934, a pesar de que hubiera encontrado en cualquier lugar en el extranjero una posición con influencia. Usted no ha denunciado públicamente ni uno solo de los actos e ideologías del régimen. Bajo estas circunstancias, usted es identificado aún hoy con el régimen nazi. Muchos de nosotros hemos esperado largamente una palabra suya, una palabra, que lo libere clara y definitivamente de esa identificación, una palabra, que exprese su verdadero posicionamiento actual respecto a lo que ha ocurrido. Usted no ha pronunciado esa palabra —al menos no ha salido nunca fuera de su esfera privada.

Yo —y muchísimos otros— lo hemos admirado como filósofo y hemos aprendido muchísimo de usted. Pero no podemos hacer la separación entre el filósofo Heidegger y el hombre Heidegger —esto contradice su propia filosofía. Un filósofo puede dejarse engañar en cuestiones políticas— luego pondrá de manifiesto su error. Pero él no podrá dejarse engañar sobre un régimen que ha asesinado a millones de judíos —simplemente porque eran judíos, que hizo del terror el estado de cosas habitual y convirtió todo lo que verdaderamente tiene que ver con el concepto de espíritu, de libertad y de verdad en su opuesto sangriento. Un régimen que en todos y cada uno de sus aspectos fue la caricatura mortífera de esa tradición occidental que usted mismo expuso y defendió de manera tan enérgica. Y si el régimen no fue la caricatura sino el cumplimiento efectivo de esa tradición —tampoco entonces habría habido un engaño, y usted debería entonces inculpar y renegar de esa tradición por completo.

Si uno creyera en un espíritu del mundo, lo podría ver en juego en la ironía, que clama al cielo, que hace de usted uno de los precursores de Sartre. ¿Debe pasar usted así a la historia de las ideas? Todo intento de luchar contra este extraño malentendido fracasa ante la resistencia general a ocuparse seriamente de un ideólogo nazi. El entendimiento humano común (también el de los intelectuales), que muestra tal resistencia, se niega a ver en usted a un filósofo porque considera que filosofía y nazismo son incompatibles. Y tiene razón con esa convicción. Se lo repito, la

identificación de su persona y de su obra con el nazismo (y con ello la aniquilación de su filosofía) solo la puede combatir usted (y solo podemos combatirla nosotros) si hace una declaración pública de su cambio y transformación.

Le voy a enviar esta semana un paquete*. Mis amigos se han opuesto fuertemente a ello y me han reprochado que ayudo a un hombre que se ha identificado con un régimen que ha enviado a las cámaras de gas a millones de mis compañeros de fe (para evitar malentendidos, quiero decir que no solo como judío, sino también por razones políticas, sociales e intelectuales, fui un anti-nazi desde el principio. Lo hubiera sido igualmente aunque fuera «completamente ario»). No hay nada que decir contra este argumento. Ante mi propia conciencia moral me he disuadido de que le envío el paquete al hombre con el que aprendí filosofía desde 1928 a 1932. Soy consciente de que esta es una mala excusa. El filósofo de 1933-1934 no puede ser por completo distinto del anterior a 1933, aún menos, cuando usted fundamentó y expresó filosóficamente su defensa entusiasta del Estado nazi y del *Führer*.

MARTIN HEIDEGGER A HERBERT MARCUSE, 20 DE ENERO DE 1948 (FREIBURG I.B.)

¡Querido señor Marcuse!

He recibido el paquete que me anunció en su carta del 28 de agosto. Le doy las gracias por ello. Creo que será de su agrado y que tranquilizará a sus amigos, si comparto el contenido completo del paquete con viejos discípulos que ni estuvieron en el Partido ni por lo demás tuvieron relación alguna con el nacionalsocialismo. También en su nombre le doy las gracias por su ayuda.

Si deduzco de su carta lo serio que es para usted llegar a una valoración correcta de mi trabajo y de mi persona, entonces su

---

* Presumiblemente se trata de un paquete con productos de primera necesidad que no resultaban asequibles en la Alemania de posguerra. [*N. del T.*].

escrito me muestra precisamente qué difícil es conversar con personas que desde 1933 no estuvieron en Alemania y que juzgan el comienzo del movimiento nacionalsocialista desde su final.

Respecto a los puntos centrales de su carta, quisiera decir lo siguiente:

1. Respecto a 1933: yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida en su conjunto, una reconciliación de las contradicciones sociales y una salvación de la existencia [*Dasein*] occidental de los peligros del comunismo. Expresé estos pensamientos en mi discurso de rectorado (¿lo ha leído usted *completo?),* en mi conferencia *«Das Wesen der Wissenschaft»* [La esencia de la ciencia] y en dos alocuciones a los docentes y estudiantes de nuestra universidad. A ello hay que añadir una llamada a las urnas de aproximadamente 25-30 líneas, publicadas en la revista estudiantil local. Algunas de sus frases las percibo hoy como una salida de tono. Eso es todo.
2. En 1934 reconocí mi error político, dimití de mi rectorado en protesta contra el Estado y el partido. Que el punto n.º 1 fuera utilizado de manera propagandística en el extranjero y en el interior y que el n.º 2 fuera silenciado igualmente por motivos propagandísticos, fue algo que no llegué a saber y no se me puede imputar.
3. Usted tiene toda la razón en que por mi parte no hubo entonces una declaración pública en contra comprensible por *todos;* ello hubiera conllevado una denuncia contra mí y mi familia. Jaspers dijo al respecto: nosotros vivimos, esa es nuestra culpa.
4. Adopté en mis lecciones y seminarios universitarios de 1934/1944 un punto de vista tan inequívoco que nadie de los que fueron mis estudiantes cayó en la ideología nazi. Mis trabajos de esa época testificarán de ello si son publicados alguna vez.
5. Para mí fue imposible realizar una declaración tras 1945, porque los militantes nazis manifestaron del modo más repugnante su cambio de convicciones, sin embargo yo no tenía nada en común con ellos.

6. Respecto a los graves y justificados reproches que usted expresa: «sobre un régimen que ha asesinado a millones de judíos —simplemente porque eran judíos, que hizo del terror el estado de cosas habitual y convirtió todo lo que verdaderamente tiene que ver con el concepto de espíritu, de libertad y de verdad en su opuesto», solo puedo agregar que si en lugar de «judíos» se pusiera «alemanes del este», entonces lo mismo valdría para uno de los aliados, con la diferencia de que todo lo que ha ocurrido desde 1945 es conocido por la opinión pública mundial, mientras que el terror sangriento de los nazis fue de hecho mantenido en secreto ante el pueblo alemán.

Para terminar, quiero rogarle que tenga en cuenta que aún hoy continúa una falsa propaganda y que, por ejemplo, se hacen circular rumores que contradicen la verdad. He llegado a tener noticia de calumnias realmente absurdas sobre mí y sobre mi trabajo.

Le agradezco la franca declaración de sus reparos contra mí; espero solo que alguna vez vuelva a encontrar en mis escritos al filósofo con el que usted aprendió y trabajó.

Con los mejores saludos,

M. Heidegger

HERBERT MARCUSE A MARTIN HEIDEGGER, 13 DE MAYO DE 1948 (4609 CHEVY CHASE BLVD., WASHINGTON 15 D.C.)

Querido señor Heidegger:

Durante mucho tiempo no supe si debía contestar a su carta del 20 de enero. Usted tiene razón: mantener una conversación con personas que desde 1933 no han estado en Alemania es por lo visto algo muy difícil. Solo que creo que la razón de ello no hay que buscarla en nuestro desconocimiento de la situación alemana bajo el nazismo. Nosotros hemos conocido esa situación de manera muy precisa —quizá incluso mejor que las personas en Alema-

nia—. El contacto inmediato que tuve con muchas de esas personas en 1947 me ha convencido de nuevo de ello. La razón no reside tampoco en que nosotros «juzguemos el comienzo del movimiento nacionalsocialista desde su final». Nosotros supimos, y yo mismo lo vi, que el comienzo contenía ya el final, que era ya el final. Nada se produjo después que no estuviera ahí ya al principio. Me parece que la dificultad para la conversación se encuentra más bien en que las personas en Alemania sufrieron una perversión total de todos los conceptos y sentimientos, que muchísimos aceptaron de manera demasiado complaciente. De otra manera no se puede aclarar que usted, que como nadie supo comprender la filosofía occidental, pudiera ver en el nazismo «una renovación espiritual de la vida en su conjunto», una «salvación de la existencia [*Dasein*] occidental respecto de los peligros del comunismo» (¡el cual es una parte esencial de esa existencia [*Dasein*]!). Este no es un problema político, sino un problema intelectual —yo casi quisiera decir: un problema del conocimiento, de la verdad—. Usted, el filósofo, ¿ha confundido la liquidación de la existencia [*Dasein*] occidental con su renovación? ¿No era esa liquidación manifiesta ya en cada palabra del «Führer», en cada gesto y acción de la SA mucho antes de 1933?

Pero solo quisiera ocuparme de un pasaje de su carta, porque mi silencio podría ser interpretado quizá como asentimiento:

Usted escribe que todo lo que yo digo sobre el exterminio de los judíos vale exactamente igual para los aliados, si en lugar de «judíos» ponemos «alemanes del este». ¿No se coloca usted con esta frase fuera de la dimensión en la que es en absoluto posible aún una conversación entre personas —fuera del *Logos?* Pues solo completamente fuera de esta dimensión «lógica» es posible explicar, nivelar, «comprender» un crimen sosteniendo que los demás habrían hecho también algo así. Más aún: ¿cómo es posible poner la tortura, mutilación y aniquilación de millones de personas en el mismo nivel que un traslado a la fuerza de grupos de población, en el que no se produjeron ninguno de estos hechos atroces (salvo quizá en algunos casos excepcionales)? El mundo aparece hoy de un modo que en la diferencia entre los campos de concentración nazis y las deportaciones y los campos de internamiento de la postguerra reside ya toda la diferencia entre la inhumanidad y la humanidad. Sobre la base de su argumento, los aliados tendrían que haber conservado Auschwitz y Buchenwald, con todo lo que ocurría allí dentro, para esos «alemanes del este» y los nazis —¡y entonces estaría la cuenta saldada! Pero si la diferencia entre inhumanidad y humanidad se reduce solo a la omisión de una acción tal por parte de los aliados, entonces esto es la culpa histórico-universal del sistema nazi, que ha demostrado al mundo qué se puede hacer con los hombres tras más de dos mil años de existencia [*Dasein*] occidental. Parece como si la semilla hubiera caído en un suelo fértil: quizá vamos a experimentar todavía el cumplimiento de lo que comenzó en 1933. No sé si usted calificaría de nuevo esto como «renovación».

Con los mejores saludos,
Herbert Marcuse

A.2.

La política de Heidegger. Una entrevista con Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson (1977)*

Olafson.—Profesor Marcuse, usted es ampliamente conocido como filósofo social y como marxista, pero creo que hay relativamente poca gente que sabe que Martin Heidegger y su filosofía jugaron un papel relevante en su carrera intelectual. Quizá podríamos comenzar precisamente presentando los datos fundamentales sobre su contacto con Heidegger y su filosofía.

Marcuse.—Aquí están los datos fundamentales —leí *Ser y tiempo* cuando apareció en 1927 y después de haberlo leído decidí volver a Friburgo (donde obtuve mi título de doctor en filosofía en 1922) para trabajar con Heidegger. Estuve en Friburgo y trabajé con Heidegger hasta diciembre de 1932, cuando abandoné Alemania unos días antes de que Hitler subiera al poder, lo cual puso fin a la relación personal. Vi a Heidegger de nuevo después de la guerra, creo que en 1946-1947, en la Selva Negra, donde él tenía una cabaña. Tuvimos una conversación que no fue exactamente ni muy amistosa ni positiva, tuvimos un intercambio de cartas, y desde entonces no ha habido comunicación entre nosotros.

Olafson.—¿Podría decirse que durante el tiempo que usted estuvo en Friburgo aceptó las tesis principales de *Ser y tiempo* y que

---

* Publicada originalmente en *Graduate Faculty Philosophy Journal,* 1977, vol. 6, núm. 1, págs. 28-40. [*N. del T.*].

usted fue, en algún sentido, durante ese periodo, un heideggeriano? ¿O hubo matizaciones y reservas importantes por su parte ya entonces?

MARCUSE.—Debo decir sinceramente que durante ese periodo, digamos de 1928 a 1932, hubo relativamente pocas reservas y relativamente pocas críticas por mi parte. Yo diría más bien que por nuestra parte Heidegger no representó en aquel tiempo un problema personal, ni siquiera filosófico, sino un problema para una amplia parte de la generación que estudió en Alemania después de la Primera Guerra Mundial. Vimos en Heidegger lo que habíamos visto primero en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre fundamentos realmente concretos —la filosofía en tanto que se ocupa de la existencia humana, de la condición humana, y no de ideas y principios meramente abstractos. Por supuesto, compartí esta valoración con una parte relativamente amplia de mi generación y, no hace falta decirlo, finalmente llegó la decepción con esta filosofía —creo que comenzó en los primeros años treinta. Pero solo reexaminamos a fondo a Heidegger después de que se conoció su asociación con el nazismo.

OLAFSON.—¿Qué le pareció en aquella etapa el aspecto social de la filosofía de Heidegger —sus implicaciones para la vida y la acción políticas y sociales? ¿Estuvo usted interesado en ellas en aquella etapa, las percibió en el pensamiento de Heidegger?

MARCUSE.—Yo estuve muy interesado en esto en esa etapa, al mismo tiempo escribí artículos de análisis marxista para el órgano teórico de los socialistas alemanes, *Die Gesellschaft*. Así que por supuesto que estaba interesado y, como todos los demás, creí al principio que podría darse alguna combinación entre existencialismo y marxismo, precisamente a causa de su insistencia en el análisis concreto de la existencia humana actual, del ser humano y de su mundo. Pero pronto comprendí que la concreción de Heidegger era en gran medida una farsa, una falsa concreción, y que de hecho su filosofía era tan abstracta y tan ajena a la realidad, e incluso evitaba la realidad, como las filosofías que dominaban en aquel tiempo las universidades alemanas, a saber, un tipo bastante seco de neokantismo, neohegelianismo, neoidealismo, pero también de positivismo.

OLAFSON.—¿Cómo respondió Heidegger a las esperanzas que usted tenía en una especie de unificación productiva de su filosofía con, digamos, una filosofía social marxista?

MARCUSE.—No respondió. Mire, por lo que sé, es aún hoy una cuestión abierta si Heidegger realmente leyó alguna vez a Marx, si Heidegger leyó alguna vez a Lukács, como sostiene Lucien Goldmann. Tiendo a creer que no. Puede haberle echado una ojeada a Marx después o durante la Segunda Guerra Mundial, pero no creo de ninguna manera que haya estudiado a Marx.

OLAFSON.—Hay algunos comentarios positivos sobre Marx en los escritos de Heidegger, indicando que él no era en realidad...

MARCUSE.—Eso es interesante. Yo solo conozco uno: la *Carta sobre el humanismo*.

OLAFSON.—Sí.

MARCUSE.—Donde él dice que la visión de la historia de Marx es superior al resto de las historias. Este es el único comentario. Sé que la *Carta sobre el humanismo* fue escrita bajo la ocupación francesa tras la Guerra Mundial, no se sabía todavía cómo irían las cosas, por lo que no doy mucho peso a este comentario.

OLAFSON.—De manera más general, ¿cómo consideró usted la importancia de los análisis fenomenológicos y ontológicos, del tipo que Heidegger ofreció en *Ser y tiempo,* para los objetivos del análisis social? Usted ha dejado claro que Heidegger mismo no estaba interesado en desarrollarlos en esa dirección. ¿Cree usted que tales análisis podrían haber sido utilizados más allá de los intereses de Heidegger?

MARCUSE.—En mi primer artículo («Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», 1928) yo mismo intenté combinar existencialismo y marxismo. *El ser y la nada* de Sartre es un intento tal en una escala mucho más amplia. Pero en el punto en que Sartre viró hacia el marxismo superó sus escritos existencialistas y finalmente se separó de ellos. Ni siquiera él tuvo éxito en reconciliar a Marx y Heidegger. En cuanto a Heidegger mismo, él parece utilizar su análisis existencial para distanciarse de la realidad social antes que para introducirse en ella.

OLAFSON.—Este, digámoslo así, desplazamiento en la obra de gente que empezó quizá con la ontología y la fenomenología, pero ha continuado en dirección al...

MARCUSE.—Sí.

OLAFSON.—Al marxismo. ¿No ve usted una continuidad en tal tipo de...?

MARCUSE.—No lo creo. Mire, lo dije al comienzo, hablé sobre la falsa concreción de Heidegger. Si usted observa sus conceptos principales (voy a usar términos alemanes porque aún no estoy familiarizado con la traducción inglesa), *Dasein, das Man, Sein, Seiendes, Existenz* [existencia, el uno, ser, ente, existencia], son «malas» abstracciones, en el sentido de que no son medios conceptuales para comprender la concreción real dentro de la aparente. Llevan lejos de ella. Por ejemplo, *Dasein* es para Heidegger una categoría «neutral» desde un punto de vista sociológico e incluso biológico (¡no existen en él diferencias sexuales!); la *pregunta por el ser* permanece como la pregunta nunca contestada pero siempre repetida; la distinción entre miedo y angustia tiende a transformar miedos muy reales en una angustia omnipresente y vaga. Incluso su categoría existencial a primera vista más concreta, la muerte, es reconocida como el hecho bruto más inexorable solo para ser convertida en una insuperable *posibilidad.* El existencialismo de Heidegger es realmente un idealismo trascendental, comparados con el cual los últimos escritos de Husserl (e incluso sus *Investigaciones lógicas)* parecen saturados de concreción histórica.

OLAFSON.—¿No deja eso entonces a los teóricos sociales con el materialismo o el conductismo como una especie de teoría fundamental de la naturaleza humana? Supongo que tanto Heidegger como Sartre intentaron resistir a filosofías de este tipo. ¿No significa la omisión de elementos fenomenológicos y ontológicos en la teoría social una aceptación, de hecho, del conductismo?

MARCUSE.—No, no es así. Ello depende enteramente de lo que se entienda por ontología. Si hay una ontología que, a pesar de su énfasis en la historicidad, descuida la historia, rechaza la historia y retorna a conceptos trascendentales estáticos, yo diría que esta filosofía no puede proveer una base conceptual para la teoría social y política.

OLAFSON.—Prosigamos con esa referencia a la historia. Esta *es* una de las cosas por las que Heidegger mismo se interesó considerablemente y hay al menos dos capítulos de *Ser y tiempo* que tratan de la historia. Por supuesto, aquí el tratamiento es en términos de lo que Heidegger denominó historicidad, lo cual significa que el tema es tratado en términos de una cierta estructura de la existencia humana individual (primariamente individual) —es decir, de la relación del individuo con su propio pasado, el modo en que se coloca él mismo en una tradición, el modo en que modifica esa tradición al mismo tiempo que la asume. ¿Le parece que este planteamiento tiene un valor duradero, que tiene un elemento de concreción?

MARCUSE.—Yo vería en este concepto de historicidad la misma falsa o fingida concreción, porque en realidad ninguna de las condiciones concretas materiales y culturales, sociales y políticas, que hacen la historia tienen un lugar en *Ser y tiempo.* La historia también es sometida a neutralización. Él la convierte en una categoría existencial que es más bien inmune frente a las condiciones materiales y mentales que constituyen el curso de la historia. Podría haber una excepción: la ocupación (se podría decir: preocupación) tardía de Heidegger con la tecnología y la técnica. La *pregunta por el ser* se desvanece ante la *pregunta por la técnica.* Admito que no entiendo la mayor parte de estos escritos. Más que antes, parece como si nuestro mundo pudiera ser comprendido solo en la lengua alemana (aunque en una versión extraña y tortuosa). Tengo la impresión de que los conceptos heideggerianos de tecnología y de técnica son la última de una larga serie de neutralizaciones: son consideradas como «fuerzas en sí mismas», extraídas del contexto de relaciones de poder en las que están constituidas y que determinan su uso y su función. Están reificadas e hipostasiadas como Destino.

OLAFSON.—¿No podría ser que él utilizara la noción de historicidad como una estructura de la existencia personal de una manera diferente? ¿No es importante para una teoría social mostrar cómo un individuo se sitúa a sí mismo en una cierta sociedad, en una cierta tradición? ¿No es importante que haya una caracterización de esa situación, no solo como algo dado, como el nivel de fuerzas y tendencias relativamente impersonales, sino que muestre cómo el individuo actúa dentro de esas fuerzas y tendencias?

MARCUSE.—Desde luego, hay una necesidad de tales análisis, pero ahí es donde entran precisamente las condiciones concretas de la historia. ¿Cómo se sitúa el individuo a sí mismo y se ve a sí

mismo en el capitalismo —en una cierta etapa del capitalismo, bajo el socialismo, como un miembro de esta o aquella clase, y así sucesivamente? Toda esta dimensión está ausente. Es cierto que el *Dasein* es constituido en la historicidad, pero Heidegger se centra en los individuos purgados de las heridas ocultas y no tan ocultas de su clase, de su trabajo, de su diversión, purgados de las heridas que reciben de su sociedad. No hay huella de la rebelión diaria, de los esfuerzos por la liberación. El *Man* (el cualquiera anónimo)* no es un sustituto de la realidad social.

OLAFSON.—Heidegger ve a los seres humanos individuales como ocupados sobre todo con la posibilidad de su muerte individual, y esto sustituye toda clase de consideraciones sociales concretas que usted ha mencionado. ¿Cree usted que ese énfasis y esa falta de interés en lo concreto y en lo social resultan de su formación o inclinación mental teológica?

MARCUSE.—Bien podría ser que su minuciosa formación teológica tenga algo que ver con ello. En cualquier caso, está muy bien que usted traiga a colación la enorme importancia que la noción de muerte tiene en su filosofía, porque creo que este es un muy buen punto de partida para discutir, al menos brevemente, la famosa cuestión de si el nazismo de Heidegger resultaba ya evidente en su filosofía anterior a 1933. Ahora, desde mi experiencia personal, puedo decirle que ni en sus clases magistrales, ni en sus seminarios, ni personalmente, hubo indicio alguno de sus simpatías por el nazismo. De hecho, nunca se discutió de política —y muy al final él habló muy bien de los dos judíos a los que él dedicó sus libros: Edmund Husserl y Max Scheler. Por lo tanto, la declaración abierta de su nazismo fue para nosotros una completa sorpresa. Desde aquel momento, por supuesto, nos planteamos la cuestión de si habíamos pasado por alto indicaciones y anticipaciones en *Ser y tiempo* y en escritos relacionados con él. E hicimos una interesante observación *ex-post* (quiero subrayar que, *ex-post,* es fácil hacer esta observación). Si usted atiende a su visión de la existencia humana, del estar-en-el-mundo, va a encontrar una interpretación muy represiva, muy opresiva. Hoy mismo he recorrido de nuevo el índice de *Ser y tiempo* y eché un vistazo a las categorías principales en las que él ve las características esenciales de la existencia o *Dasein*. Solo tengo que leerlas y verá a qué me refiero: «cháchara, curiosidad, ambigüedad, caída y estar arrojado, cuidado, ser para la muerte, angustia, temor, aburrimiento», etc. Esto proporciona una imagen que va bien con los miedos y frustraciones de los hombres y mujeres en una sociedad represiva —una existencia triste: ensombrecida por la muerte y la angustia; esto es material humano para la personalidad autoritaria. Por ejemplo, es muy característico que el amor esté ausente de *Ser y tiempo*— el único lugar donde aparece es en una nota a pie de página en un contexto teológico, junto con la fe, el pecado y el remordimiento. Hoy veo en esta filosofía, *ex-post,* una devaluación muy poderosa de la vida, un menosprecio de la alegría, de la sensualidad, de la autorrealización. Y pudimos haber sentido esto en aquel tiempo, pero solo se tornó claro después de conocer la asociación de Heidegger al nazismo.

* Aclaración de F. Olafson.

OLAFSON.—¿Cree usted que Heidegger en cuanto hombre era solo políticamente ingenuo? ¿Cree usted que él comprendió las implicaciones de su colaboración con el partido nazi como rector de la Universidad de Friburgo?

MARCUSE.—Mire, puedo hablar de manera bastante autorizada porque discutí con él sobre ello después de la guerra. Para preparar mi respuesta, déjeme leer primero una declaración suya, cito literalmente: «No permitáis que dominen vuestro ser ni principios ni ideas. Hoy, y en el futuro, solo el *Führer* mismo es la realidad alemana y su ley.» Estas fueron las palabras del propio Heidegger en noviembre de 1933. Este es un hombre que declaró que él era el heredero de la gran tradición de la filosofía occidental, de Kant, Hegel, etc. —todo esto es desechado ahora, normas, principios e ideas se vuelven obsoletos cuando el *Führer* dicta la ley y define la realidad— la realidad alemana. Hablé con él sobre ello varias veces y admitió que fue un «error»; él juzgó mal a Hitler y al nazismo —a esto quiero añadir dos cosas, primero, este es uno de los errores que no le está permitido cometer a un filósofo. Por supuesto, el filósofo puede y de hecho comete muchas, muchas equivocaciones, pero esto no es un error ni una equivocación, aquí estamos realmente ante la traición de la filosofía como tal y de

toda posición filosófica. Segundo, él admitió, tal como dije, que fue una equivocación —pero ahí dejó el asunto. Él se negó (y pienso que de algún modo soy más bien comprensivo con esto), se negó a todo intento de desmentirlo o declararlo una aberración o algo parecido, porque no quería estar en la misma categoría, como él decía, que todos aquellos colegas suyos que repentinamente ya no se acordaron que enseñaron bajo los nazis, que incluso apoyaron a los nazis, y declararon que en realidad ellos nunca fueron nazis. Ahora bien, en el caso de Heidegger, por lo que sé, renunció a toda identificación pública con el nazismo creo que en 1935 o 1936. Ya no era rector de la Universidad. En otras palabras, desde ese momento él se retiró, pero para mí esto no anula sencillamente en absoluto la declaración que hizo. Desde mi punto de vista, es irrelevante cuándo y por qué retiró su apoyo entusiástico al régimen nazi —decisivo y relevante es el hecho de que hizo la declaración citada arriba, idolatró a Hitler y exhortó a los estudiantes a hacer lo mismo. Si «hoy y en el futuro» solo el *Führer* es «la realidad alemana y su ley», entonces la única filosofía que queda es la filosofía de la renuncia, de la rendición.

OLAFSON.—¿En las discusiones con usted dio alguna indicación sobre sus razones para retirarse, o sobre cuál creía él que era la «equivocación» del nazismo? Me pregunto en particular si esto estuvo motivado por algo que uno podría llamar consideración moral o...

MARCUSE.—De hecho, recuerdo que nunca lo hizo. No, nunca lo hizo. No se trató en realidad de antisemitismo. Eso lo recuerdo. Pero nunca lo hizo, usted tiene bastante razón. Creo que comprendo por qué se volvió contra la democracia de la República de Weimar, anterior a Hitler —porque por supuesto la vida bajo la República de Weimar no se adecuaba de ningún modo a las categorías existenciales: la lucha entre capitalismo y socialismo, librada casi a diario en las calles, en el lugar de trabajo, con violencia y con medios intelectuales, el arrebato de una literatura y un arte radicalmente rebeldes— todo este mundo, «existencial» de cabo a rabo, se encuentra fuera de su existencialismo.

OLAFSON.—Hay un importante concepto en *Ser y tiempo* al que hemos aludido, es el concepto de autenticidad o *Eigentlichkeit,* un concepto que ha conocido una amplia popularidad, sospecho

que tanto antes como después de Heidegger. La inautenticidad implicaría una determinada falsa relación con uno mismo y por eso una determinada falsa relación con los demás y supongo que con la sociedad. ¿Le parece este un concepto que, en el desarrollo que le da Heidegger, continúa teniendo alguna utilidad?

MARCUSE.—Este es un concepto interesante. De nuevo, si recuerdo cómo él definía en realidad la autenticidad, vienen a mi mente las mismas categorías que yo calificaría más bien de categorías opresivas y represivas. ¿Qué es autenticidad? Principalmente, si recuerdo correctamente, y por favor corríjame si no, el retraimiento respecto del mundo entero de los otros, *Das Man,* no sé cuál es la traducción inglesa...

OLAFSON.—El cualquiera anónimo.

MARCUSE.—Autenticidad significaría entonces el retorno a uno mismo, a la libertad más íntima, para, fuera de esta interioridad, decidir, determinar cada fase, cada situación, cada momento de la propia existencia. ¿Y los obstáculos completamente reales a esta autonomía? ¿El contenido, el objetivo, el qué de la decisión? Aquí también, la «neutralización» metodológica: el contexto social, empírico, de la decisión y de sus consecuencias es «puesto entre paréntesis». La cuestión principal es decidir y actuar acorde con tu decisión. Si la decisión en sí misma y sus fines son positivos desde un punto de vista moral y humano o no, es asunto de importancia secundaria.

OLAFSON.—Hay otra dimensión del concepto —estoy de acuerdo con lo que ha dicho usted sobre la dimensión que ha referido— pero hay otra dimensión en la cual Heidegger considera la inautenticidad como una especie de intento profundo que hacen los seres humanos para presentarse cada uno a sí mismo de una forma que suprime o bloquea el elemento de decisión, el elemento de responsabilidad consigo mismo, que lo integra pues en una especie de entidad más amplia, que puede ser física o social, y de este modo lo releva de la necesidad de decisión. Esto guarda alguna analogía (me parece a mí, quizá estoy equivocado) con cosas que usted ha dicho sobre las tendencias de la sociedad tecnológica moderna.

MARCUSE.—Sí, ciertamente no podría negar que la autenticidad, en un sentido menos opresivo, resulta cada vez más difícil en la sociedad avanzada de hoy, pero me parece que, incluso en el

sentido positivo, la autenticidad está ensombrecida por la muerte, por toda la interpretación de la existencia como ser para la muerte, y la incorporación de la muerte dentro de cada hora y de cada minuto de nuestra vida. Veo esto de nuevo como una noción muy opresiva, la cual de algún modo sirve bien para justificar el énfasis del fascismo y del nazismo en el sacrificio, en el sacrificio *per se,* como un fin en sí mismo. Creo que hay una frase famosa de Ernst Jünger, el escritor nazi, el cual habla de la necesidad del sacrificio *«am Rande des Nichts»* o *«am Rande des Abgrunds»* —*«al borde de la nada»* o *«al borde del abismo»*. En otras palabras, un sacrificio que es bueno porque es un sacrificio, y porque es libremente elegido, o se supone que es libremente elegido, por el individuo. La noción de Heidegger recuerda el grito de batalla de los futuristas fascistas: *Eviva la Muerte.*

OLAFSON.—Usted mencionó el nombre de Sartre hace un rato y me gustaría cambiar de tema, si me lo permite, para tratar la relación entre Heidegger y Sartre. Tal como usted mismo ha indicado, creo, en una ocasión —*El ser y la nada* de Sartre depende en gran medida de *Ser y tiempo* de Heidegger como, por supuesto, de otras obras de la tradición alemana, como *Fenomenología del espíritu*. Heidegger, por su parte, desde la perspectiva de su pensamiento tardío, ha repudiado toda sugerencia de un suelo común a estas dos filosofías o estos dos planteamientos [los de Heidegger y Sartre, JMR]. Y esto, naturalmente, ha sido contestado por otros. ¿Cómo ve usted este problema de la relación entre Heidegger y Sartre y la relación de Heidegger con el vasto fenómeno del existencialismo en el periodo de la posguerra.

MARCUSE.—Esta es una pregunta muy amplia y solo puedo responderla de manera parcial. Creo que hay un suelo común a las primeras obras de Sartre y a Heidegger, a saber, el análisis existencial, pero ahí termina el suelo común. Cometería una injusticia con Sartre si lo prolongara más allá de ese punto. Incluso *El ser y la nada* es ya mucho más concreto que lo que Heidegger fue alguna vez. Las relaciones eróticas, amor, odio, todo esto —el cuerpo, no simplemente como objeto fenomenológico abstracto, sino el cuerpo como es experimentado sensualmente, juega un importante papel en Sartre— todo esto está a gran distancia de los análisis de Heidegger y, tal como Sartre desarrolla su filosofía, sobrepasó

los elementos que aún lo conectaban con el existencialismo y elaboró una filosofía y análisis marxistas.

OLAFSON.—¿Le parece todavía que *Crítica de la razón dialéctica* constituye una versión muy idiosincrática del marxismo, aún marcada de manera importante por la fase anterior del pensamiento de Sartre?

MARCUSE.—Es muy idiosincrático, tiene usted bastante razón, es terriblemente difícil de leer. No logré terminarlo, aunque me gusta Sartre y me gusta cada vez más. Hay en él más herencia fenomenológica que existencial. Hay una abundancia de descripciones fenomenológicas muy detalladas, pero no hay realmente una continuación del análisis existencial.

OLAFSON.—Quizá una pregunta más, relativa a las cosas que ya hemos tratado, especialmente en conexión con su discusión con la consideración que Heidegger hace de la muerte. ¿Cree usted que Heidegger tiene una concepción de la sociedad? Y si es así, ¿qué se deriva de esa concepción?

MARCUSE.—Sería injusto si yo respondiera a esta pregunta de una manera sencilla, porque no conozco prácticamente nada de él desde 1947. Teniendo eso en cuenta, yo diría que si él tiene o tuvo una concepción de la sociedad, no fue exactamente una digna de un filósofo. Si no, la declaración que leí antes no habría tenido lugar. Me gustaría añadir lo siguiente: después de todas las críticas (y yo sostengo todavía cada palabra que he dicho antes) quiero recalcar que aprendí del primer Heidegger. Aprendí a pensar, pero principalmente a leer un texto, a leer un texto y ser serio con un texto, incluso si se viola la interpretación tradicional del texto. Pienso aún que quizá el gran logro filosófico de Heidegger fueron sus interpretaciones de la filosofía griega, donde él podía realmente tomar una sentencia de Aristóteles o incluso de un presocrático y analizarla no solo durante una hora o dos sino durante medio semestre. Ahora, los filólogos sostienen que esto puede ser filosofía, pero que no es filología, en cualquier caso, fue muy interesante, muy original, y nosotros estábamos completamente absorbidos por ello y entusiastas.

OLAFSON.—La interpretación de Heidegger de la historia de la filosofía occidental, que arranca realmente con los presocráticos y alcanza hasta Nietzsche, como el desarrollo constante de una

dicotomía sujeto-objeto, su concepción de que el subjetivismo de esta tradición gradualmente se convierte en una especie de manipulación tecnológica de todo y de todos —¿le parece que esto es importante o que contiene importantes elementos de verdad?

MARCUSE.—Es importante y contiene elementos de verdad, pero no sé si se pueden encontrar en su primera obra, y su obra posterior no la he seguido adecuadamente, por lo que no sabría decir.

OLAFSON.—La pregunta interesante que surge en conexión con esto es por supuesto cuál es el lugar que Heidegger ocuparía en la historia de la filosofía occidental así concebida, porque parecía que usted sostenía que *Ser y tiempo* fue la vuelta de tuerca final de lo trascendental, y que Heidegger estaría en la misma tradición que los pensadores que parecía criticar tan mordazmente.

MARCUSE.—En el contexto específico de la historia de la filosofía, esto puede ser verdad. En el contexto político más amplio, se puede decir que el idealismo alemán llegó a su fin con la construcción del Estado nazi. Para citar a Carl Schmitt: el 30 de enero de 1933 «murió Hegel».

OLAFSON.—Y con todo, la filosofía de Heidegger disfrutó de un enorme prestigio en Alemania en el periodo de posguerra. Creo que eso está empezando a disminuir un poco...

MARCUSE.—Es verdad.

OLAFSON.—... o ya ha ocurrido en la década pasada, y supongo que fue más la filosofía posterior que la filosofía de *Ser y tiempo* lo que formó la base del renacimiento del interés en Heidegger. ¿Tiene alguna idea de su influencia en la vida intelectual alemana de la posguerra?

MARCUSE.—Solo sé, como usted acaba de decir, que ahora se ha reducido considerablemente. Hubo un gran interés en Heidegger durante bastante tiempo después de la guerra y creo que usted tiene razón, fue principalmente su obra tardía y no su primera obra.

OLAFSON.—Theodor Adorno, un antiguo colega suyo, caracterizó esa influencia en unos términos muy críticos...

MARCUSE.—Sí.

OLAFSON.—Como una glorificación del principio de heteronomía, por el cual entiendo esencialmente el principio de la autoridad externa. Si eso es verdad, entonces hay una especie de paradoja en el hecho de que una filosofía de la voluntad y de la autoafirmación, de la autenticidad, se haya convertido en una base ideológica para una orientación social esencialmente heterónoma y autoritaria.

MARCUSE.—Sí, pero como ya hemos discutido, pienso que las raíces de este autoritarismo se pueden encontrar (de nuevo, *ex-post)* en *Ser y tiempo,* y la heteronomía puede ser no solo la de autoridades y poderes externos, sino también, por ejemplo, la heteronomía ejercida por la muerte sobre la vida. Creo que Adorno tenía también esto en mente cuando sostuvo eso.

OLAFSON.—¿Cree usted que Hegel *está* muerto, que la filosofía clásica alemana ha llegado efectivamente a su final? ¿Puede haber continuadores más exitosos quizá que Heidegger?

MARCUSE.—¿Se refiere usted a la tradición del idealismo alemán?

OLAFSON.—Lo que quiero decir es: ¿resulta todavía posible construir filosofías vivas apoyándose sobre los grandes autores clásicos, Hegel y Kant, si bien mediante una revisión de los mismos? ¿Son estas todavía fuentes vivas para la inspiración filosófica?

MARCUSE.—Definitivamente, yo diría que sí. Y definitivamente yo diría que una de las pruebas es la existencia continuada y el desarrollo de la teoría marxista. Porque Marx y Engels mismos nunca dejaron de enfatizar en qué medida ellos se consideraban a sí mismos como los herederos del idealismo alemán. Este es, por supuesto, un idealismo sumamente modificado, pero permanecen elementos suyos en la teoría social y política.

OLAFSON.—Usted acaba de caracterizar en términos generales cuál fue el efecto permanente que la filosofía de Heidegger, su magisterio, tuvo sobre su propio pensamiento, sobre su propia obra filosófica. ¿Quiere añadir algo más sobre ello? Como balance, ¿le parece que el encuentro con Heidegger ha enriquecido su propio pensamiento filosófico o es algo que usted ha atravesado y superado?

MARCUSE.—Yo diría más. Por lo menos aprendí de él un determinado tipo y modo de pensar y el hecho —el cual es de nuevo recalcado en la era del estructuralismo— de que después de todo el texto tiene una autoridad por sí mismo y, si incluso se viola el

texto, hay que hacerle justicia. Estos son elementos que pienso que continúan siendo válidos hoy en día.

OLAFSON.—El análisis de la situación del ser humano individual, el ser humano consciente —¿piensa usted que esto puede ser continuado?

MARCUSE.—No. Por lo que a mí respecta, no creo que haya nada en el análisis existencial al estilo de Heidegger que pueda ser continuado hoy, excepto en un contexto social e intelectual muy diferente.

OLAFSON.—¿Podría darnos una indicación de cuál podría ser tal contexto?

MARCUSE.—Eso es muy complejo. Ello inauguraría una temática completamente nueva. La dimensión completa que ha sido descuidada en la teoría marxista, por ejemplo, cómo las instituciones sociales se reproducen en los individuos, y cómo los individuos, en virtud de su reproducción de su propia sociedad, obran de acuerdo con ello. Hay un espacio para lo que podría denominarse análisis existencial, pero solo en este contexto.

OLAFSON.—Muchas gracias.

MARCUSE.—De nada.

A.3.

Decepción (1977)*

Ser y tiempo apareció en la fase de decadencia de la República de Weimar: la proximidad del régimen nazi, la catástrofe por venir era perceptible en todas partes. Pero la corriente principal de la filosofía entonces no reflexionó de ningún modo sobre la situación. La obra de Heidegger nos pareció a mí y a mis amigos un nuevo comienzo: experimentamos su libro (y sus lecciones magistrales, de las que poseíamos transcripciones) como una filosofía *concreta* por fin: aquí el discurso versaba sobre la existencia, nuestra existencia, sobre la angustia, el cuidado y el aburrimiento, etc. Y experimentamos otra cosa más, una liberación «académica»: la interpretación de Heidegger de la filosofía griega y del idealismo alemán, que nos proporcionó una nueva comprensión de textos petrificados desde hacía tiempo.

Solo paulatinamente notamos que la concreción del filosofar heideggeriano era en un alto grado una concreción aparente, que estábamos de nuevo ante una filosofía trascendental (en una escala más amplia), en la que las categorías existenciales perdían su filo, eran neutralizadas y se diluían finalmente en abstracciones cada vez más elevadas. Este fue también el caso cuando la «pregunta por el ser» fue separada de la «pregunta por la técnica»: de nuevo una concreción en apariencia prometedora, que luego rápidamen-

---

* Publicado originalmente en G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger,* Pfullingen, Neske, 1977, págs. 162-163. [*N. del T.*].

te caía víctima del proceso de abstracción —de una mala abstracción, en la que lo concreto no quedaba superado sino perdido.

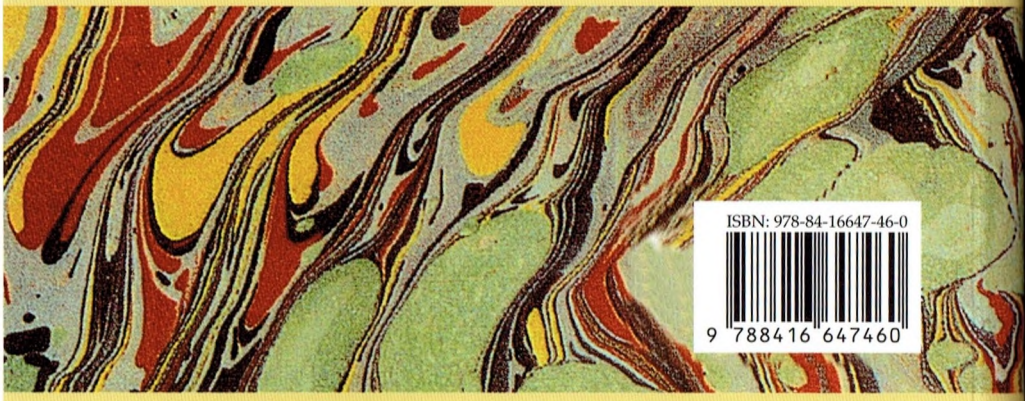
Abandoné Friburgo en enero de 1933. Ni yo ni mis amigos habíamos notado o sabido nada antes de 1933 de la relación de Heidegger con el nazismo. Solo más tarde intentamos establecer una afinidad entre su filosofía y su política. Hoy me parece indecente minimizar la declaración de Heidegger a favor del régimen de Hitler como un (breve) paso en falso o un error: creo que un filósofo no se puede permitir un «error» tal sin desautorizar su propia y genuina filosofía.

En 1932-1933 se produce un giro decisivo en la trayectoria filosófica de Herbert Marcuse, que coincide con el momento en que deja de ser asistente de Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo y pasa a formar parte del Instituto de Investigación Social dirigido por Max Horkheimer, que se exilia en Suiza a comienzos de 1933.

En este período Marcuse publica dos textos fundamentales, en los cuales continúa poniendo en diálogo las obras de Marx y de Heidegger. Se trata de una amplia recensión de los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 de Marx y de un artículo, de alcance filosófico excepcional, sobre el significado ontológico del concepto de trabajo. Completan este volumen otros textos de Marcuse, de 1933 y años posteriores, donde se ocupa del pensamiento de Heidegger, incluyendo las tres cartas que intercambiaron ambos filósofos en 1947-1948, en las que la discusión sobre el nacionalsocialismo alcanzó un nivel de confrontación total.

HERBERT MARCUSE (1898-1979) fue un relevante filósofo y teórico social, miembro de la Escuela de Frankfurt, junto a M. Horkheimer y Th. W. Adorno. Su obra abarca significativos estudios sobre el pensamiento de Hegel, Marx y Freud y contribuciones decisivas a la articulación de una teoría crítica de la sociedad actual.

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS es profesor de Filosofía de la Universidad de Alcalá (Madrid). Su investigación se ha ocupado de Nietzsche (*El caos y las formas*, 2001) y de la confrontación entre Hermenéutica y Teoría Crítica: *Hacia una hermenéutica dialéctica* (2005), *Crítica e historicidad* (2010) y *El lugar de la crítica* (2016). Es editor del volumen colectivo *Immanente Kritik heute* (2014). Ha traducido los textos del primer Marcuse, de 1928 a 1931, que permanecían inéditos en castellano: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (2010) y H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica* (2011).



ISBN: 978-84-16647-46-0

9 788416 647460

BIBLIOTECA NUEVA